Ph. Sp. 427 dn / 2

ANSTREICHG.

<36621821660015
<36621821660015
S

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. Sp. 427 dn

Reflexionen Kants

zur kritischen Philosophie.

Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen

herausgegeben

von

Benno Erdmann.

Zweiter Band.

Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1885.

37 G

Reflexionen Kants

zur kritischen Philosophie.

Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen

herausgegeben

von

Benno Erdmann.

Zweiter Band.

Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1884.

334/79

Reflexionen Kants

zur Kritik der reinen Vernunft.

Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen

herausgegeben

von

Benno Erdmann.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1884.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Vorwort.

Die Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft erscheinen anderthalb Jahre später, als ich beim Abschluss des ersten Heftes dieser Ausgabe voraussah. Ich hatte bis zum letzten Augenblicke mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die sich einer definitiven Einreihung der einzelnen Gedanken in die verschiedenen Entwicklungsperioden des Philosophen entgegenstellen. Dass ich mich trotz der Unsicherheit, die den Resultaten eines solchen Versuchs in vielen Punkten verbleibt, dieser Arbeit unterzogen habe, wird keiner Rechtfertigung bedürfen. Je complexer ein Gedanke ist, je mehr Neben- und Hintergedanken sich ihm im Geiste seines Urhebers anreihen, je weniger eindeutig er deshalb wird, desto mehr erfordert die Reconstruction seines Sinnes die Bestimmung seines systematischen Orts sowie der Bedingungen seiner Entwicklung. Nur so weit als ihr diese Bestimmung gelungen ist, oder als sie besserer Einsicht Hilfsmittel bietet, hat die Herausgabe solcher zeitlich weit auseinander liegender Reflexionen, die teils verworfene, teils mannigfach umgeformte Bausteine zu sehr verschiedenartigen und doch sich einander stützenden, zu derselben letzten Höhe hinweisenden Standpunkten bilden, einen wissenschaftlichen Wert.

In der Begründung dieser Ordnung habe ich einige Oekonomie walten lassen. Die Belegstellen selbst zwar habe ich, so

weit sie nicht durch die Gruppierung direct gegeben sind, überall angeführt; ausschreiben konnte ich dieselben jedoch nur in den wenigen Fällen, wo ich eine eingehendere Begründung für unerlässlich hielt.

Die Periodenbezeichnungen geben im allgemeinen nicht die Zeit des Ursprungs, sondern der Geltung. Zur Rechtfertigung der von mir angenommenen Perioden habe ich in der Einleitung die beiden bedeutungsvollsten und zugleich umstrittensten Fragen der Entwicklungsgeschichte discutiert.

Dieser zweite Band erscheint vor dem letzten Heft des ersten, den Reflexionen zur Aesthetik, Ethik und Religionslehre, weil ich bei der Ordnung dieser letzteren die Hinweise auf die Entwicklung der theoretischen Lehre nicht entbehren konnte.

Das Schlussheft, dessen letzte Redaction ich sofort in Angriff nehme, wird den Anhang zur Textrevision, eine Tabelle für den Ort der Reflexionen im Manuscript sowie einen Index zu beiden Bänden enthalten.

Breslau, den 31. October 1884.

B. Erdmann.

Verbesserungen.

Die fünf ersten Bogen habe ich nur mangelhaft mit meinem Manuscript, gar nicht mit dem Kantischen Text vergleichen können. In Folge dessen sind die nachstehenden Fehler im Druck stehen geblieben:

Nr. 1 Z. 5—6 Aussicht . . . erweiterte soll heissen Aussichten . . . erweiterten.

Nr. 1 Z. 8—9 Ihrer Aufforderung und Wink — Ihren Aufforderungen und Winken.

Nr. 10 Z. 3 sah man — sah ⟨man⟩.

Nr. 14 Z. 10—12 die Leser . . . ihnen . . . Einsicht — den Leser . . . ihm . . . Einsichten.

Nr. 25 Z. 10 muss — müssen.

Nr. 30 Z. 2, 9 habe . . . aller Gattungen — hat . . . allenthalben.

Nr. 35 Z. 12 Gemütsbewegungen — Gemütsbewegung.

Nr. 37 Z. 3 abgerichtetes discipliniertes — abgerichtetes und discipliniertes.

Nr. 44 Z. 3 werde — werden werde.

Nr. 56 Z. 12 die Urheber — der Urheber.

Nr. 68 Z. 1 Die Philosophie — Der Philosoph.

Nr. 71 Z. 2 und — und den.

Nr. 72 Z. 7 Erfahrung — Erfahrungen.

Nr. 85 Z. 9 diese — die.

Nr. 95 Z. 5 dieser — dieses.

Nr. 96 Z. 4 Bedingungen — die Bedingungen.

Nr. 104 Z. 1, 2 synthetische objective Erkenntnis — synthetischen objectiven Erkenntnissen.

Nr. 112 Z. 2 reine menschliche — menschliche reine.

Nr. 115 Z. 1 Abteilungen — Abteilung.

Nr. 126 Z. 5, 6 den . . . Sinnen — der Sinne.

Nr. 128 letzte Zeile: Moral — Religion.

Nr. 133 Z. 5 entweder — entweder die.

Nr. 139 Z. 4 die Mathematik — die reine Mathematik.

Nr. 161 Z. 2 Blätter — Blüten.

Nr. 163 Z. 2 und — und durch.

Nr. 164 Z. 2 Bedingung — Bedingungen.

Nr. 168 Z. 4, 8 vorteilhaft und . . . Sitten — vorteilhaft, . . . Sitten.

Nr. 169 Z. 8 Angelegenheiten — Angelegenheit.
Nr. 187 Z. 3 die der — in der.
Nr. 211 Z. 4 In den Naturwissenschaften — In der Naturwissenschaft.
Nr. 213 Z. 5, 26 langer Bemühung . . . gewesen ist — langen Bemühungen . . . gewesen ⟨ist⟩.
Nr. 227 Z. 8 fehlte — fehlt.
Nr. 235 Z. 2 einem *intuitu* — einem vermeintlichen *intuitu*.
Nr. 236 Z. 3 u. nach einer Richtung — noch eine Zeitlang.
Nr. 241 Z. 2, 3 suchen . . . Quelle — suchten . . . Quellen.

S. 20 Anm. **) Z. 2 von — vor.
S. 161 Anm. *) letzte Zeile 1784 — 1774.
Nr. 794 *sustantentur* — *sustentantur*.

Abkürzungen.

K. W. oder W.: I. Kants *Sämmtliche Werke* herausg. von G. Hartenstein. Leipzig 1867—1868.

Kr.: I. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (die Seitenangaben der zweiten Originalauflage; die Beilagen aus der ersten Auflage wie in meiner Ausgabe).

Pr.: I. Kants *Prolegomena* (die Seitenangaben des Originals).

Kr. d. U.: I. Kants *Kritik der Urteilskraft* (die Seitenangaben der zweiten Originalausgabe).

Metaphysik: I. Kants *Vorlesungen über die Metaphysik* (herausg. von Pölitz). Erfurt 1821.

Anthropologie: I. Kants *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.* Nach handschriftlichen Aufzeichnungen herausg. von Fr. Ch. Starke. Leipzig 1831.

Uebergang oder *Nachlass: Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren.* (Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik.) Als Manuscript herausg. von R. Reicke in der *Altpr. Monatsschrift* Bd. XIX ff.

Ueber eine unb. gebl. Quelle: B. Erdmann, *Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants* in *Philos. Monatshefte* 1883. S. 129 f.

Mitteilungen: B. Erdmann, *Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um* 1774. A. a. O. 1884. S. 65 f.

Vaihinger *Commentar:* H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Bd. I. 1881.

Inhaltsangabe.

Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie.

Seite
Dogmatismus . XIII
Kritischer Empirismus . XVII
Die Reihenfolge der Schriften von 1762/63 XVII
Die Bedingungen der Entwicklung zum kritischen Empirismus XX
Kritischer Rationalismus . XXIII
Die systematische Bedeutung der Antinomien XXIV
Die Beziehung derselben zum transscendentalen Idealismus XXVI
Die skeptische Methode und ihre Beziehung zu Dogmatismus und Skepticismus XXIX
Die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung der Antinomien . . XXXIV
Kants eigene Erklärungen XXXV
Die Hinweise auf die skeptische Methode in den Schriften seit 1762 . XXXVIII
Die Materialien für die Reconstruction dieser Periode . . XLIX
Kriticismus, erste Periode XLIX
Die Problemstellung von 1772 und der Einfluss Humes auf ihre Lösung . L
Die Entwicklung des Deductionsproblems LVI
Die Materialien für die Reconstruction dieser Periode LX

Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft.

Widmung (1) . 1
Vorwort (2—56) . 3—19
1. Entwicklungsgeschichtliches (2—7) 3—5
2. Art der Darstellung (8—45) 6—16
3. Art der Beurteilung (46—59) 16—19

Seite

Allgemeine Vorbemerkungen (60—249) 20—79
1. Begriff der Philosophie (60—70) 20—23
2. Philosophie und Mathematik (71—76) 23—25
3. Einteilung der Philosophie (77—88) 25—29
4. Begriff der Metaphysik, Transscendentalphilosophie und Kritik der reinen Vernunft (89—147) 29—43
5. Negativer Charakter der kritischen Metaphysik (148—166) 44—49
6. Verhältnis der kritischen Metaphysik zu Moral und Religion (167—178) . 50—54
7. Methode der Metaphysik (179—193) 54—58
8. Verhältnis der kritischen Metaphysik zu Dogmatismus und Skepticismus (194—206) 58—60
9. Allgemeine Bedeutung der kritischen Metaphysik (207—217) 60—64
10. Historische Beziehungen der kritischen Metaphysik zur zeitgenössischen Philosophie Kants (218—231) 64—68
11. Historische Beziehungen der kritischen Metaphysik zur Schwärmerei (232—238) 69—74
12. Allgemeine historische Beziehungen (239—257) 74—79

Einleitung (258—302) . 80—94
1. Erkenntnis *a priori* und *a posteriori* (258—288) 80—89
2. Analytische und synthetische Urteile (289—312) 89—94

I. Transscendentale Elementarlehre (313—1752) 95—515

Transscendentale Aesthetik (303—420) 97—128
1. Allgemeines (313—328) 97—102
2. Vom Raume (329—364) 102—113
3. Von der Zeit (365—391) 113—120
4. Von Raum und Zeit (392—417) 120—127
5. Von der Erscheinung (418—420) 127—128

Transscendentale Logik (421—1752) 129—515

I. Einleitung: zur Logik überhaupt (421—467) . 129—145
1. Begriff der Logik (421—423) 129—133
2. Klarheit und Deutlichkeit (424) 133—134
3. Logische und ästhetische Vollkommenheit (425—428) 134
4. Wahrheit (429—433) 134—135
5. Merkmal; Logisches und Realwesen (434—451) . . 136—141
6. Von den Begriffen (452—453) 141—142
7. Von den Urteilen (454—463) 142—144
8. Von den Schlüssen (464) 144
9. Von der Einteilung (465—467) 144—145

II. Allgemeines zur transscendentalen Logik (468—478) 145—148

III. Transscendentale Analytik, erstes Buch (479—1000) 149—288
1. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien überhaupt (479—607) 149—185

Seite

2. Zur Analyse der einzelnen Kategorien (607—874) 186—251
 A. Quantität (607—656) 186—197
 B. Qualität (657—661) 198
 B. 1. Realität (662—673) 199—201
 B. 2. Negation (674—680) 201—202
 B. 3. Limitation (681—685) 202—203
 C. Relation (686—807) 203—231
 C. 1. Substanz (686—714) 203—208
 C. 2. Causalität (715—766) 209—219
 C. 3. Wechselwirkung (767—807) 219—231
 D. Modalität (808—885) 231—258
 D. 1. Möglichkeit (808—838) 231—238
 D. 2. Dasein (839—855) 238—242
 D. 3. Notwendigkeit (856—896) 242—251
3. Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit (897—920) 252—258
4. Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe (929—1000) 258—288
 A. Principien (929—933) 258—262
 B. Transscendentale Deduction (934—1000) . . . 262—288

IV. Transscendentale Analytik, zweites Buch (1001—1218) . 289—345
1. Von den Grundsätzen des reinen Verstandes überhaupt (1001—1029) 289—296
2. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze (1030—1079) 296—317
 A. Axiome der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung (1030—1038) 296—299
 B. Analogien der Erfahrung (1039—1060) 299—312
 B. 1. Substanz (1039—1051) 299—303
 B. 2. Causalität (1052—1089) 303—312
 B. 3. Wechselwirkung (1090) 312
 C. Postulate des empirischen Denkens überhaupt (1091—1109) 312—317
3. Von dem Grunde der Unterscheidung der Phänomena und Noumena (1010—1197) 317—341
4. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe (1198—1218) . 341—345

V. Transscendentale Dialektik, erstes Buch (1219—1260) . 346—356
1. Zur Dialektik überhaupt (1219—1234) 346—350
2. Von der Vernunft und den Ideen (1235—1260) . . 350—356

VI. Transscendentale Dialektik, zweites Buch (1261—1752) . 357—515
1. Zur rationalen Psychologie (1261—1331) 357—380
2. Zur rationalen Kosmologie (1331—1562) 381—451
 A. Begriff derselben (1332—1333) 381
 B. Begriff der Welt (1334—1345) 381—385
 Anhang: Natur, Wesen (1346—1363) . . . 385—388

Seite

C. Allgemeines zu den Antinomien (1364—1409) 388—407
C. 1. Zur ersten Antinomie (1410—1451) . 408—419
C. 2. Zur zweiten Antinomie (1452—1478) 419—426
C. 3. Zur dritten Antinomie (1479—1552) . 426—447
C. 4. Zur vierten Antinomie (1553—1562) . 448—451
3. Zur rationalen Theologie (1563—1728) 452—506
A. Allgemeines (1563—1577) 452—456
B. Arten der Gottesbeweise (1578—1582) 456—457
B. 1. Transscendentaler Beweis (1583—1652) 457—479
B. 2. Beweis aus der Wechselwirkung (1653—1655) 479—480
B. 3. Ontologischer Beweis (1656—1670) . 481—488
B. 4. Kosmologischer Beweis (1671—1682). 488—492
B. 5. Physikotheologischer Beweis (1683—1698) 493—497
C. Gottesbegriff (1699—1727) 497—506
4. Anhang zur transscendentalen Dialektik (1728—1752) 507—515
A. Allgemeines (1729—1734) 507—508
B. Princip der Continuität (1735—1750) 509—514
C. Endabsicht der natürlichen Dialektik (1751—1752) 514—515

II. **Transscendentale Methodenlehre** (1753—1779) . . 516—524

1. Zur Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche (1753—1766) 516—520
2. Zur Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs (1767—1772) . . . 520—522
3. Zur Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen (1773—1775) 522—523
4. Zur Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise (1776—1777) 524
5. Zur Architektonik der reinen Vernunft (1778—1779) 524

Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie.

Die Frage nach der Entwicklung der Kantischen Philosophie zum Kriticismus hat sich bisher um so complicierter gestaltet, je mehr dieselbe Gegenstand der Untersuchung geworden ist. Es ist deshalb unerlässlich, dem nachstehenden Ordnungsversuch eine Orientierung über die von mir angenommenen Entwicklungsperioden der Lehre Kants vorausgehen zu lassen. Lebhaft bin ich mir allerdings bei der Ausarbeitung dieser Skizze der Schwierigkeit bewusst geworden, die allgemeineren Ergebnisse meiner bisherigen Untersuchung darzustellen, ohne sie zugleich in allen Einzelheiten auszuführen und den abweichenden Annahmen gegenüber specieller zu begründen. Zu einer zusammenfassenden Darstellung ist jedoch weder dieser Raum geeignet noch überhaupt die Zeit gekommen, so lange wichtige, bisher unzugängliche Teile des biographischen und philosophischen Materials der Veröffentlichung harren.

Die Charakterisierung der ersten Entwicklungsperiode als Dogmatismus (im Sinne des Kantischen Terminus) entspricht der allgemeinen Auffassung. Auch über die Bestimmung ihres Endpunkts um das Jahr 1760 besteht kein Streit. Die Zurückschiebung ihres Anfangspunktes in die Zeit um 1746, die Zeit der Ausarbeitung der ersten Schrift Kants, wird keinen ernsten Bedenken

begegnen. Denn der dogmatische Charakter ist den beiden Phasen, die sich hiernach in der ersten Periode unterscheiden lassen, gemeinsam. In der früheren von beiden, welche durch die Schrift über das Kräftemaſs von 1746 (gedruckt bis 1749) bezeichnet wird, zeigt Kant sich von der Tradition des ihm durch Knutzen und Schultz überlieferten Wolffianismus noch durchaus abhängig. Nicht bloss der aus dem Studium der Leibnizischen Schriften und der Cartesianischen Litteratur jener Tage gewonnene, sondern auch der selbständig erarbeitete Besitz Kants ist weder sehr umfangreich noch von besonderem Werte. Dogmatiker ist er jedoch auch in der folgenden Phase, die wir von dem Beginn der stillen Studien seiner Hauslehrerzeit an rechnen können, deren reichste Productivität sich nach neunjähriger Arbeit in der Zeit seiner Habilitation, um das Jahr 1755 entfaltet. Die schon in der Erstlingsarbeit merkbaren durchgängigen Spuren selbständiger Fortführung einzelner sowie selbständiger Neubildung anderer Probleme sind auch hier noch nirgends kräftig genug, die Geleise des dogmatischen Denkens der Wolffischen Schule zu verwischen, deren Bezeichnung als Rationalismus erkenntnistheoretisch ganz rohen Annahmen ein ungehörig scharfes Gepräge aufdrückt. Die Einflüsse der von Wolff aufgegebenen Leibnizischen Metaphysik, denen Kant schon in den vierziger Jahren teils durch Knutzens Fortbildung der Lehre vom physischen Einfluss, teils durch seine eigenen Studien zum Kräftestreit zugänglich geworden war, ändern hieran so wenig, wie die Einwirkungen der ausdauernden Vertiefung in Newtons Schriften, auf die Kant ebenfalls durch Knutzen hingeführt worden war, obgleich diese Vertiefung schon in jener Zeit nicht nur den kosmologischen Problemen, sondern auch den Fragen der rationalen Theologie zu gute gekommen war. Selbst die weitgehende Anerkennung der Einwürfe von Crusius gegen Wolffs Lehre, die sich in der Auseinandersetzung mit denselben in der *Nova dilucidatio* dokumentiert, lässt die entscheidenden Voraussetzungen des Dogmatismus im wesentlichen unberührt.

Diese Angriffe von Crusius, die sich gegen einen der hervorstechendsten Punkte in dem Wirrsal von Wolffs erkenntnistheoretischen Voraussetzungen richten, bilden allerdings das hauptsächlichste Ferment in dieser ersten Periode des Kantischen Denkens. Denn nicht genug, dass sie die Zersetzung der von Kant überlieferten Philosophie kräftiger werden lassen, als vorerst die

Keime aus dem Newtonschen Gedankenkreise tun, so bestimmen sie auch, sofern sie gerade die *principia prima cognoscendi* zum Gegenstand ihrer Wirksamkeit haben, die Richtung des ganzen Processes.

Schon aus gelegentlichen Aeusserungen der ersten Schrift Kants hat man Vorgedanken des späteren Kriticismus herauslesen zu dürfen geglaubt. Mit Unrecht, sofern man in ihnen mehr findet, als die Hinweise auf ein *αὐτὰρ ἐγὼν βασεῦμαι ἐμὰν ὁδόν*. Sie sind nicht sowol der Ausdruck überlegener Einsicht, als vielmehr jugendlichen Vollgefühls einer ungewöhnlichen geistigen Kraft. Kant selbst führt die Idee seines Kriticismus nur bis auf die *Nova dilucidatio*, seine erste metaphysische Schrift zurück[1]), und auch dies kann nur in dem Sinne verstanden werden, in dem eben der Einfluss von Crusius charakterisiert ist. Kants Entwicklung ist nicht die eines frühreifenden Genius, wie vielleicht die Platons oder sicher die Schellings und Schopenhauers, deren spätere philosophische Arbeit in Folge der frühen Conception der leitenden Gedanken wesentlich deductiv verläuft; sie bietet vielmehr das Schauspiel eines langsam reifenden Geistes, der nur schwer Fremdes sich assimiliert, dafür aber alles Fremde sich im eigentlichsten Sinne zu eigen macht und in steter Selbstkritik „zuletzt seine eigenen Producte nicht mehr schont“, bis er „etwas Gewisses“ gefunden hat[2]). Daher denn auch, was die Geschichtsschreiber der Philosophie Kants nicht immer genügend beachtet haben, die entscheidenden Bedingungen für die Entwicklung derselben zum Kriticismus nicht sowol in den von aussen an Kant herantretenden Vorstellungsmassen, als vielmehr in den selbsteigenen Problemstellungen des Philosophen liegen, wenn wir wie billig von der Tradition der Wolffischen Philosophie an ihn und von seinen eben besprochenen ersten Schritten zur Selbständigkeit absehen.

Von hervorragendster Seite ist bezweifelt worden, dass man die Gedankenreihen Kants in dieser ersten Periode in seinen metaphysischen Studien centrieren dürfe. Man könne „nicht verkennen, dass der jugendliche Kant seiner Neigung und seiner Anlage nach vorzugsweise Naturforscher war, und vielleicht nur durch die Macht der äusseren Verhältnisse, durch den Mangel

[1]) Man vgl. Refl. Nr. 7.

[2]) Man vgl. Nr. 3.

der für selbständige naturwissenschaftliche Arbeit nötigen Hilfsmittel und durch die Sinnesweise seiner Zeit an der Philosophie festgehalten wurde.“ Ich halte diese Schlüsse aus dem „grösstenteils naturwissenschaftlichen Inhalt“ der Schriften jener Zeit, aus den dem letzteren zugehörigen „ihrer Zeit weit vorauseilenden, glücklichsten Gedanken“, sowie andererseits der geringen Zahl der philosophischen Arbeiten in diesen Jahren, ihrer Abhängigkeit von äusseren Veranlassungen wie der Habilitation, und der Unselbständigkeit ihres positiven Inhalts nicht für zutreffend, so wenig sich auch die Wahrheit der angeführten Argumente bestreiten lässt. Das Gewicht der Beweisgründe aus Kants akademischem Studiengang, aus der specielleren Analyse seiner Schriften, die auch für die beiden grösseren naturwissenschaftlichen Werke und die *Monadologia physica* die metaphysische Centrierung ergibt, endlich aus dem, was wir über Kants erste Vorlesungen wissen[1]), erscheint mir mit den früheren Bearbeitern dieser Periode ungleich grösser. Auch für Kants eigenes Bewusstsein hat das metaphysische Bedürfnis schon in diesen Jahren den Brennpunkt für alle seine Studien gebildet. Es geht dies aus einem bisher ungedruckten Gesuch desselben aus dieser Zeit[2]) an Friedrich den Grossen hervor, in dem Kant zur Begründung seiner „Begierde“, sich „in einer von denen philosophischen Wissenschaften vorzüglich zu *habilit*ieren“, erklärt: „Da meine grösste Bestrebung jederzeit dahin gegangen, mich zu dem Dienste Ew. Königlichen Majestät auf Höchstdero *Academ*ien nach Möglichkeit geschickt zu machen, und in dieser Absicht die philosophische Wissenschaften zu dem vornehmsten Felde meiner Bestrebungen gewählet, so habe, wie alle übrige Teile derselben, also auch die *Logic* und *Metaphysic* mit aller Aufmerksamkeit zu *excol*iren niemals einige Zeit oder Gelegenheit verabsäumet.“

Die beiden Phasen dieser ersten Periode im Folgenden zu trennen, lag keine Veranlassung vor. Im ersten Bande habe ich nachgewiesen, dass die frühesten der vorliegenden Reflexionen nicht vor dem Jahre 1758, also erst gegen das Ende der zweiten Phase nachgeschrieben sein können.

1) Man vgl. Bd. I. S. 40.

2) Vom 8. April 1756. Es ist der Brief, in dem Kant sich um das durch Knutzens Tod erledigte Extraordinariat bewirbt.

Grössere Schwierigkeiten als diese erste stellt die zweite Epoche der Entwicklungsgeschichte Kants, die ich als kritischen Empirismus bezeichnet habe, der Reconstruction entgegen. Die äussere Begrenzung derselben lässt sich allerdings mit dem Grade von Sicherheit bestimmen, der bei solchen Einteilungen überhaupt erreichbar ist. Ihr Beginn wird durch die Schriftengruppe aus den Jahren 1762/63 angezeigt; ihr Endpunkt ist durch die Gedankenrevolution des Jahres 1769 gegeben, auf die Kant auch in den nachstehenden Reflexionen hinweist[1]). Schon über den Gang der Entwicklung in ihr aber herrscht Streit, seitdem Cohen zuerst darauf aufmerksam gemacht hat[2]), dass die traditionell gewordene Reihenfolge der erwähnten Schriftengruppe nicht die richtige sei.

Diese Differenzen, die aus inneren Gründen allein nicht wol entscheidbar gewesen wären, lassen sich jedoch mit Hilfe einiger unbenutzt gebliebenen äusseren Daten sicher heben. Dass die Schrift über die „Falsche Spitzfindigkeit" bereits Ende 1762 gedruckt war, geht aus dem Citat derselben in Hamanns *Hirtenbriefen*[3]) hervor, da die letzteren Ende 1762 bereits ausgearbeitet sind[4]). Hiernach bleiben drei Daten für die Veröffentlichung der kleinen Abhandlung Kants, die im wesentlichen eine naheliegende Consequenz aus Wolffs Behandlung der Syllogismen ausführt: die Michaelismesse 1761 (mit Vordatierung), die Oster- und Michaelismesse 1762. Das letztere ist schon in Rücksicht auf die Zeit der Ausarbeitung von Hamanns Schrift nicht recht wahrscheinlich. Ziehen wir ferner in Betracht, dass wie gleich zu zeigen der „Beweisgrund", die umfangreichste Arbeit dieser Gruppe, schon in der Michaelismesse 1762 erschienen ist, so folgt, dass die Abhandlung über die Falsche Spitzfindigkeit nicht später als Anfang 1762 ausgearbeitet sein wird.

Dass der „Beweisgrund" zu dem eben angegebenen Termin erschienen ist, lässt sich als unzweifelhaft darlegen. Schon Paulsen[5]) hat darauf hingewiesen, dass Hamann bereits am

[1]) Man vgl. Nr. 4, Nr. 6 und Nr. 3 mit W. VIII. 662.

[2]) Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften* 1873, 15 ff.

[3]) Hamanns *Werke* II. 427.

[4]) A. a. O. III. 175, 178.

[5]) Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie* 1875, S. 69 f.

26. Januar 1763 die Gegenschrift gegen Kants Arbeit von D. Weymann, eines Königsberger Rivalen Kants Crusianischer Richtung, vor sich hat. Ohne Grund jedoch hat Paulsen angenommen, dass „das Manuscript", das Hamann damals „ein wenig von vorn und hinten angesehen"[1]) hat, Manuscript geblieben sei. Die Schrift ist vielmehr schon damals nicht mehr Manuscript gewesen. Es ist das gedruckte Werk selbst, das Hamann in seiner sorglosen Weise so bezeichnet. Denn die Vorrede der mir vorliegenden „Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund des Herrn M. Kants zu einer Demonstration des Daseyns Gottes von M. Daniel Weymann. Zweiter Teil der philosophischen Labyrinthe" ist vom 14. Januar 1762 datiert. Nun erwähnt Borowski[2]), dass diese trotz Hamanns Urteil übrigens ganz unbedeutende Gegenschrift „gleich nach Erscheinung" des Kantischen Werks veröffentlicht wurde. Die Zeit um die Michaelismesse 1762 ist also der sichere Termin für die Ausgabe des letzteren. Für die Frage nach der Ausarbeitung desselben ist vor allem zu beachten, dass Kant die „Betrachtungen" seines Beweisgrundes selbst als „die Folgen eines langen Nachdenkens"[3]) bezeichnet, eine Erklärung, die durch die inneren Beziehungen der Schrift zur *Nova dilucidatio* und den Andeutungen der „Naturgeschichte des Himmels" über die rationale Theologie lediglich bestätigt wird. Weiter kommt in Betracht, dass Kant selbst gesteht, „die Art des Vortrages hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, insoferne verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben." Wir werden also nicht irre gehen, wenn wir mit Rücksicht auf den Endtermin der Niederschrift der „Falschen Spitzfindigkeit" das Sommersemester 1762 für die Ausarbeitung in Anspruch nehmen. Denn die Annahme, dass die erstere Abhandlung eine jener verschiedenen Beschäftigungen gebildet habe, also während der Bearbeitung des Beweisgrundes entstanden sei, bliebe eine müssige Erfindung.

Nicht weniger sicher lässt sich die erst 1764 gedruckte Preisschrift „über die Deutlichkeit" als die in dritter Reihe vollständig ausgearbeitete datieren. Der freundlichen Bemühung von Ed. Zeller verdanke ich die Notizen, dass die von Sulzer

1) Hamanns *Werke* III. 179.

2) Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants* 1804, S. 62.

3) K. W. II. 110.

herrührende Aufgabe in der Sitzung vom 28. Mai 1762 von der Klasse, in der Sitzung vom 4. Juni vom Plenum der Akademie genehmigt worden ist, dass ferner der Secretär derselben in der öffentlichen Sitzung vom 3. Juni 1763 „*a fait rapport de ce qui concernoit le Prix de l'Académie*“, dass endlich die Zurücksendung der eingegangenen Arbeiten in der ersten Sitzung des Jahres 1764 beschlossen worden ist. Nun dürfen wir mit Zeller annehmen, dass die Einsendung der Arbeiten, über die in den Akten der Akademie nichts angemerkt ist, „spätestens im April 1763 geschehen sein muss.“ Wir haben überdies zu beachten, dass Kant seine kurze Abhandlung als „eine eilfertig abgefasste“ bezeichnet[1]), dass er am Schluss derselben sogar erklärt, er habe „lieber etwas in Ansehung der Sorgfalt der Ausführung“ verabsäumen wollen, als sich „dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben“. Wir dürfen daher nach dem Allen schliessen, dass die Schrift in den ersten Monaten des Jahres 1763 ausgearbeitet worden ist.

Sehr viel mehr Sorgfalt bekundet die vierte Schrift dieser Gruppe, über die „Negativen Grössen“. Dieser Umstand macht zusammen mit dem glücklichen Zufall, dass das gerade in dieser Zeit sehr lückenhafte Censurverzeichnis der Königsberger philosophischen Facultät unter dem 3. Juni 1763 die Einreichung der Schrift „nebst dem“ jetzt fehlenden „Anhange einer hydrodynamischen Aufgabe“ notiert, die Annahme wahrscheinlich, dass die Schrift bereits in Angriff genommen war, als Kant den Entschluss fasste, sich noch in letzter Stunde um den Berliner Preis zu bewerben. Dies ist um so wahrscheinlicher, als die inneren Beziehungen beider Schriften, die schon Cohen und Paulsen genauer beleuchtet, jedoch beide in einem unserer Zeitbestimmung entgegengesetzten Sinne gedeutet haben, uns verständlich machen, aus welchen sachlichen Antrieben Kant zu dem Entschluss jener Preisbewerbung gelangt ist[2]).

[1]) K. W. II. 316.

[2]) Cohen, (*Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften* 15 f.) ordnet: 1) Deutlichkeit, 2) Neg. Grössen, 3) Beweisgrund. Paulsen (a. a. O.): 1) Beweisgrund (in teilweiser Ausführung), 2) Deutlichkeit, 3) Preisschrift), 4) Falsche Spitzfindigkeit; die drei letzteren als Ausführungen der ersten gedacht. Kuno Fischer, der ursprünglich einfach der Tradition gefolgt war, lässt jetzt (*Geschichte der neuern Philos.*³ III. 177) den Beweisgrund „zu Anfang des Jahres 1763“ erschienen sein, indem er Paulsens irrige Vermutung

Es zeugt für die erstaunliche Productionskraft des Philosophen in diesen Jahren, dass die „Beobachtungen über das Schöne und Erhabene“ schon am 8. October 1763, also nur vier Monate nach den „Negativen Grössen“ von ihm zur Censur eingereicht wurden. Allerdings hat Kant, wie die Facultätsakten ausweisen, in diesen Semestern seine sonst sehr viel ausgedehntere Docententätigkeit erheblich beschränkt, im Sommer 1762 auf Logik und Metaphysik, im darauf folgenden Semester auf dieselben Disciplinen und Mathematik, endlich auf Logik, Mathematik und Physik im Sommer 1763.

Leider hilft diese Sicherstellung der Reihenfolge der ersten Schriftengruppe aus dieser Periode nur zur Reconstruction des Entwicklungsganges innerhalb derselben, nicht dagegen zur Entscheidung der schwierigeren Frage nach den Bedingungen des Ueberganges zum kritischen Empirismus. Um so wertvoller sind die Beiträge zur Lösung dieser Frage, welche die nachstehenden Reflexionen bieten. Sie bestätigen durchweg die schon von Paulsen vertretene Auffassung, dass die Genese des Empirismus nicht sowol auf das Eindringen der Lehren Lockes und Humes und ihrer Geistesverwandten zurückzuführen ist, sondern vielmehr in der Consequenz der eigenen Problemstellungen Kants gegen das Ende der vorhergehenden Periode begründet liegt. Es sind die durch Crusius und Newton in Fluss gebrachten Probleme der rationalen Theologie, speciell der Gottesbeweise, die Kant zur Einsicht führen, dass das Dasein kein logisches Prädicat eines Dinges ist, sondern die durch Erfahrung verbürgte absolute Position desselben. Von dieser Erkenntnis aus findet Kant die Unterscheidung des logischen und des Realgrundes, und damit weiterhin die Unterscheidung der synthetischen Methode der Mathematik von der analytischen Methode der Philosophie, endlich die Behauptung, dass wie alle analytischen Urteile *a priori*, so alle synthetischen emprisch seien. Dadurch gewinnt der Satz des zureichenden (Real-) Grundes wieder eine selbständige und fest umgrenzte Bedeutung neben dem Satz des Wider-

über den bloss handschriftlichen Charakter von Weymanns Widerlegung als Gewissheit behandelt, und beruhigt sich im übrigen bei der willkürlichen Behauptung: „Wir werden annehmen dürfen, dass alle vier Schriften demselben Jahre angehören, denn auch der Versuch über die negativen Grössen, der die Jahreszahl 1763 trägt, wird wol schon im vorhergehenden Jahre verfasst sein“!

spruchs. Auf diesem Wege lösen sich aus den „unerweislichen Urteilen"[1]) die „Begriffe von Realgründen" ab, „deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden"[2]), und liefern so das Fundament der späteren Kategorienlehre. Kant begegnet sich auf diesem Wege mit Locke und Hume in empiristischen Consequenzen. Erst nachdem so die Bedingungen für ein tieferes Verständnis der erkenntnistheoretischen Analyse jener Philosophen geschaffen war, wirkt ihr Studium teils kräftigend, teils aber auch abstossend[3]) auf die eigene Lehre Kants zurück. Je weiter Kant auf diesem Wege vordringt, desto allgemeinere Aussichten eröffnen sich seinem Blick. Nicht mehr dieses oder jenes metaphysische Problem ist es, das sich ihm in heller Beleuchtung darbietet: die metaphysische Methode überhaupt wird der Gegenstand seiner Untersuchung, auf deren Bedeutung in dieser Zeit besonders Riehl und Vaihinger hingewiesen haben. Jetzt wird ihm, allerdings nur in dieser Zeit, wie ich gegen Vaihinger annehmen muss, die „Betrachtung über die Methode das Wichtigste einer Wissenschaft"[4]). Die Ergebnisse dieser Untersuchungen, auf deren Sinn und Gang ich gleich zurückkommen werde, machen den Bruch mit der ihm überlieferten Metaphysik der Wolff und Crusius, für welche die Kritik ihrer Erkenntnismittel gar kein Problem gewesen war, zu einem definitiven. Sie machen andererseits, und zwar wie wir sehen werden, nicht im Anschluss an Hume, sondern im Gegensatz zu dessen Verwerfung aller Metaphysik, seinen Empirismus zu einem kritischen. Die Metaphysik wird ihm zur „Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis"[5]), sie handelt „nicht von Objecten, sondern Erkenntnissen". Ihr „Organon", die „Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit als eines Ganzen", kurz die „Kritik der Vernunft"[6]), diese „vollständige Logik", gewinnt immer grössere Bedeutung. So wird sie endlich ihrem sicheren Inhalte nach zu einer „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft"[7]).

1) K. W. II. 68.
2) K. W. II. 106.
3) Man vgl. S. XXXIII f.
4) Man vgl. Nr. 182 f.
5) K. W. II. 291. Man vgl. Nr. 90, 91 sowie W. II. 391.
6) K. W. II. 318 f.
7) K. W. II. 375.

Die oft citierte Erklärung Kants, dass er „die aufgeblasene Anmaſsung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art ⟨der Metaphysik⟩, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansehe“ [1]), die zahlreichen dieser Stimmung entsprechend gefärbten Auslassungen desselben gegen die „dogmatische“ Metaphysik, die Verwandtschaft seiner damaligen Denkweise in manchen Punkten mit der Humes, die sich gelegentlich sogar, wie Riehl [2]) bemerkt hat, in Anklängen des Wortlauts offenbart: dies alles hat bei oberflächlicher Durchsicht im Verein mit zu erwähnenden Aeusserungen Kants, die ein sorgfältiges Eindringen in diese Fragen fordern, den Gedanken nahegelegt, dass Kant in den letzten Jahren dieser Periode ein „Skeptiker in schärfster Uebereinstimmung mit Hume“ gewesen sei [3]). Aber Kant ist auch in dieser Zeit niemals Empirist im Sinne Humes gewesen, geschweige dass er jemals dem gehuldigt hätte, was er als skeptische Verirrungen Humes bezeichnet. Das beweist, um hier nur eines herauszuheben [4]), die Erklärung desselben in eben den „Negativen Grössen“, in denen der Einfluss Humes besonders bedeutsam hervortreten soll: „In der Tat müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Tätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Aeussere Dinge können wol die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervortun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen“ [5]). Das wird sich jetzt, wo uns ein reicheres Material zur Reconstruction von Kants Standpunkt in dieser Periode geboten wird, auch aus der Interpretation des vielfach missverstandenen „Praktischen Schlusses“ der „Träume eines Geistersehers“ ergeben. Dementsprechend lässt Kants Hass gegen den Dogmatismus der Metaphysik seine Wertschätzung dieser Wissenschaft, in die, wie er noch 1766 erklärt, er „das Schicksal hat verliebt zu sein“,

1) K. W. VIII. 673.

2) Riehl, *Der philosophische Kriticismus* I. 1876 S. 119. Was Ducros L. *Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit* (1883) beibringt, ist nicht beweisend.

3) Kuno Fischer hat diese seine frühere Ansicht auch jetzt beibehalten.

4) Man vgl. auch Nr. 3, 289 u. a., ferner Kants Stellung zu Leibniz' Monadenlehre in dieser Zeit, endlich was später (S. XXXIII f.) im einzelnen ausgeführt wird.

5) K. W. II. 101. Man vgl. *Mitteilungen* 67, 75 sowie in den nachstehenden Reflexionen.

ob er sich „gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann“ [1]), durchaus unberührt. Ja, in eben der Schrift, in der er über die Metaphysik von den Annahmen eines Skepticismus aus urteilen soll, der Humes Positivismus entspricht, zählt er es zu den „Vorteilen“ der Metaphysik, „den Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es verborgeneren Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht“. Es entspricht lediglich dieser Stellung, dass Kant selbst mit deutlicher Beziehung auf die Schriften dieser Periode gegen Hume erklärt [2]): „In einigen Stücken glaubte ich etwas Eigenes zu dem gemeinschaftlichen Schatze zutragen zu können, in andern fand ich etwas zu verbessern, doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern. Denn der so dreist hingesagte Zweifel schien mir so sehr die Unwissenheit mit dem Tone der Vernunft zu sein, dass ich demselben kein Gehör gab“! Kant hat uns ebenso wenig darüber in Zweifel gelassen, in welchen Lehren er seinen eigenen Ueberzeugungen dieser Jahre Wahlverwandtes findet. Man beachte nur, in welcher Weise seine Auslassungen über Sokrates, über Rousseau [3]) und Lambert [4]) sowie über Newton in den Schriften und Briefen dieser Periode durch die nachstehenden Reflexionen ergänzt werden.

Auf den oben unerörtert gebliebenen Sinn und Gang der methodologischen Untersuchungen Kants, die seinen kritischen Empirismus kennzeichnen, werden wir hingewiesen, sobald wir der Frage näher treten, welche Bedingungen die folgenschwere Umkippung des Jahres 1769 zum kritischen Rationalismus [5]) zur Folge hatten. Hier gehen die Ansichten der Interpreten Kants zur Zeit noch am weitesten auseinander. K. Fischer, Riehl und andere haben Kants Lehre von der Mathematik in Anspruch genommen. Dieselbe liegt in Folge des Umstandes zunächst, dass Kants letzte Schrift vor der Dissertation das Raumproblem behandelt. Paulsen hat hierher die entscheidende Einwirkung von Hume verlegt, Vaihinger in directem Gegensatz dazu auf den

[1]) K. W. II. 375. Man vgl. Nr. 153.

[2]) Man vgl. Refl. Nr. 3.

[3]) Man vgl. auch Riehl a. a. O. 217.

[4]) Man vgl. über Lambert auch Herz, *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit* 1771 S. 69.

[5]) Die Bezeichnung der Periode wie Paulsen a. a. O.

„übermächtigen Einfluss“ von Leibniz 1765 zuerst veröffentlichten *Nouveaux Essais* hingewiesen. Ich selbst habe, gestützt vor allem auf die eigenen Erklärungen Kants in den ersten der nachstehenden Reflexionen, sowie auf zerstreute Aeusserungen in den Schriften des Philosophen, das Problem der Antinomien als den Ausschlag gebenden Factor nachzuweisen versucht. In Folge dieses Nachweises hat Vaihinger[1]) eine Nebenwirkung der Antinomien zugestanden, Janitsch[2]) eine Zusammenwirkung von Humes Philosophie und dem Antinomienproblem denkbar zu machen versucht. K. Fischer hat denselben ignoriert.

Da die Entscheidung über diese Frage die Entscheidung über die Frontstellung der Kritik der reinen Vernunft, und damit über den letzten Sinn ihrer leitenden Ideen zur unmittelbaren Folge hat, will ich meine Annahme hier ausführlicher begründen, als in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Prolegomenen geschehen konnte.

Unseren Ausgangspunkt mögen die Erklärungen Kants über die Bedeutung der Antinomien für das Ganze seines Systems bilden, die nur deshalb trotz ihrer Zahl und ihres Gewichts übersehen werden konnten, weil sie sich an sehr verschiedenen Stellen seiner Schriften zerstreut finden.

Aus den Prolegomenen erfahren wir über dieselben: „Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer[3]) zu erwecken, und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen“[4]). „Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nötigen Wenn der Leser nur durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntnis der reinen Vernunft mit mir tiefer

1) Vaihinger *Commentar* I. 340.
2) Janitsch, *Kants Urteile über Berkeley* 31 f.
3) Aehnlich auch W. VIII. 580, Kr. 785.
4) Pr. 142.

zu untersuchen"[1]). Dieses „seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft" ist nicht bloss ein solches, „wovon kein Beispiel in irgend einem andern Gebrauch derselben gezeigt werden kann"[2]); es gibt sogar den „einzigen möglichen Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgibt, wider ihren Willen offenbart". Denn dieser einzige mögliche Fall ist der hier wirkliche, dass die Vernunft „auf einen allgemein zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründet, und aus einem andern ebenso beglaubigten mit der grössten Richtigkeit der Schlussart gerade das Gegenteil folgerte". Hier ist also „ein entscheidender Versuch, der uns notwendig eine Unrichtigkeit entdecken muss, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt[3])."

Hieraus ergibt sich fürs erste, dass der Gedankenkreis, „woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie erfolgt sind"[4]), der d o g m a t i s c h e ist, d. i. der „Anmassung" entspricht, „mit einer Erkenntnis aus Begriffen nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, fortzukommen"[5]).

Die specielle dogmatische Voraussetzung nun, auf Grund deren sich jener „nicht vermutete Widerstreit" hervortut, entsteht, „wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken", und „wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht bloss von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses ebenso gewöhnlich, ja ohne Kritik der reinen Vernunft unvermeidlich ist"[6]).

Die Einsicht in die Unzulänglichkeit dieser Voraussetzung gibt die Principien für die Lösung der Antinomie und damit „das einzige Mittel, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von jeher getäuscht, und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen

1) Pr. 146 Anm.
2) Pr. 144.
3) Pr. 146. Man vgl. Nr. 193.
4) Pr. 69.
5) Kr. XXXV.
6) Pr. 145.

zu haschen"[1]. Diese Principien liegen in der „wichtigen Bemerkung", derzufolge alle Arten der Antinomie „darin übereinkommen, dass sie die reine Vernunft zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr bloss für Erscheinungen gelten zu lassen und ihnen ein intelligibles Substrat (etwas Uebersinnliches . . .) unterzulegen"[2]. Sie liegen also in der „Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge als Gegenstände der Sinne"[3].

Dieses zweite Ergebnis unserer Untersuchung lässt sich noch genauer bestimmen, sobald wir die Stellung dieser „Entdeckung" in dem kritischen Lehrgebäude überhaupt in Betracht ziehen. Dieselbe nämlich ist nichts anderes als „das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik"[4]. Denn es ist „in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen, dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen keine an sich gegründete Existenz haben"[5]. Kant nennt diesen Lehrbegriff den „transscendentalen Idealismus"[5]. Die Entdeckung also, welche der Widerstreit der Antinomien zur Folge hat, ist der transscendentale Idealismus, das Resultat der Aesthetik Kants in der Formulierung der Dialektik. Hieraus erklärt sich der Umstand, dass Kant den transscendentalen Idealismus nicht in dem Einleitungsabschnitt seines Werks, sondern erst in der Kritik der rationalen Kosmologie einführt, und zwar dort als den „Schlüssel zur Auflösung der ganzen transscendentalen Dialektik"[5].

Kant selbst hat dafür Sorge getragen, dass dieser Zusammenhang dem aufmerksamen Leser sicher zur Kenntnis komme. Denn er erklärt ausdrücklich: „Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber kritischen und doctrinalen Nutzen ziehen, nämlich die

1) Pr. 69.
2) Kr. d. U. 243.
3) Kr. 535.
4) Kr. 305 Anm.
5) Kr. 518.

transsscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen[1]).“ In anderer Wendung, und überdies in ungenauer Beziehung auf die Analytik statt auf die Aesthetik, findet sich derselbe Gedanke auch in dem Elaborat der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik: „Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntnis zurück, und was in der Analytik vorher dogmatisch bewiesen war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt“[2]). Da jene Beschränkung von Kant unmittelbar vor den angeführten Worten in die Annahme gelegt wird, „die Gegenstände in Raum und Zeit, als Objecte möglicher Erfahrung, sind nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen anzusehen, deren Form auf der subjectiven Beschaffenheit unserer Art sie anzuschauen beruht“, so folgt schon hieraus, dass in der Tat statt Analytik vielmehr Aesthetik gelesen werden muss. Auch die dritte Ausführung dieses Gedankens, die wir in der Streitschrift gegen Eberhard treffen[3]), schliesst sorgfältig angesehen jedes Missverständnis aus. Kant bespricht dort „das Princip synthetischer Urteile überhaupt“. Er findet dasselbe in dem „Resultat des analytischen Teils der Kritik des Verstandes“, nämlich in dem Satz, „dass sie ⟨die synthetischen Urteile⟩ nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung“. Dann heisst es weiter: „Welche Folgen dieser Satz nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe . . . das muss ein jeder Leser leicht einsehen.“ Zur Begründung des letzteren Teils dieser Behauptung dienen die oben ausgelassenen, eingeklammerten Worte: „Denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben.“ Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, dass der so angedeutete Beweis kein anderer als der indirecte oder ex-

1) Kr. 534.

2) W. VIII. 552.

3) W. VI. 59. Man vgl. Kr. 452, Pr. 146 und Nr. 193.

perimentelle durch die Antinomien sein kann. Es ist weiter wol zu beachten, dass derselbe hiernach nicht bloss unabhängig von dem directen oder dogmatischen Beweise möglich ist, sondern sogar geführt werden kann, noch ehe der letztere geführt worden ist. Nur ein unbehutsamer Interpret endlich kann dadurch irre geführt werden, dass der so zu beweisende Satz hier als ein Resultat der Analytik auftritt. Denn es ist klar, dass der Beweis nur die „wahre Natur unserer Sinnlichkeit“ betreffen soll, dass sein Ziel lediglich „die Idealität des Raums und der Zeit“ ist, dass seine Gründe nur aus der „inneren Beschaffenheit von Raum und Zeit“ hergenommen sind. Das Resultat der Aesthetik kann also allein gemeint sein. Wenn trotzdem der Satz als das Resultat der Analytik bezeichnet wird, so hat das hier, anders als in der Preisschrift, seinen guten Grund. Denn jener Satz gibt, da er hier als das Princip der synthetischen Urteile in Betracht gezogen ist, eben jenes Resultat der Aesthetik, wie es in der Lehre vom synthetischen Urteil, also einem Gebiet der transscendentalen Logik, specieller der Analytik, zur Geltung kommt.

Der unmittelbare Erfolg der kritischen Behandlung der Antinomien wird also in all den Darlegungen, die ihm gewidmet sind, in den transscendentalen Idealismus als das Resultat der Grenzbestimmung der reinen Sinnlichkeit gesetzt. Dieser unmittelbare Erfolg ist aber, wie schon die eben besprochene Ausführung nahe legt, nicht der allgemeinste, letzte Erfolg derselben. Das Resultat der Aesthetik ist die Voraussetzung für die Deduction der Kategorien, und damit für die Grenzbestimmung der reinen Vernunft[1]). Insofern erst wird der transscendentale Idealismus ein „das Feld der Speculation der Vernunft so sehr verengendes Princip“, das zu „Aufopferungen“ zwingt, „wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen“[2]). Erst insofern wird also auch begreiflich, dass „ohne eine solche Antinomie die Vernunft sich niemals zur Annehmung eines solchen Princips würde entschliessen können“. Die Antinomien sind daher zuletzt die Bedingung für die ganze Kritik der reinen Vernunft: Durch ihren Widerstreit wird „die Ver-

1) Man vgl. B. Erdmann, *Kants Kriticismus* 41 f.

2) Kr. d. U. 243.

nunft genötigt, diesem Schein nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens geschehen kann, so dass die Antinomie . . . in der Tat die woltätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können"[1]).

Dieses allgemeinste Resultat ist jedoch erst das letzte; ja selbst die specielle Kritik der dogmatischen Voraussetzung führt nicht sofort zum transscendentalen Idealismus. Der erste Schritt ist vielmehr nur durch die negative Einsicht gegeben, „dass es unmöglich sei, dogmatisch in der Metaphysik fortzugehen"[2]), wenn man nicht der Versuchung erliegt, „einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen"[3]). Durch jene Einsicht aber wird die Vernunft „zugleich in die Versuchung gebracht, sich einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, die ebenso „der Tod einer gesunden Philosophie ist, wiewol sie allenfalls noch die Euthanasie der reinen Vernunft genannt werden könnte"[3]). Denn wie „der Dogmatismus . . . ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung" ist, so hat „der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht, nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss ausüben kann, weil er alles ungebraucht zur Seite legt"[4]). So lange jedoch jene Versuchung besteht, muss die „Entdeckung"[5]) der Antinomie „der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben und einen unbegrenzten Skepticismus einzuführen scheinen"[5]); denn dieselbe „setzt sie nicht allein in einen Zweifel des Misstrauens gegen die eine sowol als die andere dieser ihrer Behauptungen, sondern in eine Verzweiflung der Vernunft an sich selbst, allen Anspruch auf Gewissheit aufzugeben, welches man den Zustand des dogmatischen Skepticismus nennen kann"[6]).

[1]) *Kr. der praktischen Vernunft* 193 (W. V. 112).
[2]) *Metaphysik* 21.
[3]) Kr. 434.
[4]) K. W. VI. 491.
[5]) K. W. VIII. 580.
[6]) K. W. VIII. 587.

Dieser Sturz der Vernunft „in den hoffnungslosesten Skepticismus" ist jedoch nur „unvermeidlich, so lange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich und nicht für blosse Erscheinungen genommen werden"[1]), d. i. „wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann"[2]). Es daher „bei diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen und es darauf auszusetzen, die Ueberzeugung und das Geständnis seiner Unwissenheit nicht bloss als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keineswegs dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süssen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen"[3]). Nur der „Skeptiker frohlockt über diesen Zustand", der „kritische Philosoph" aber muss durch ihn „in Nachdenken und Unruhe versetzt werden"[4]). Eben deshalb „tut die transscendentale Dialektik keineswegs dem Skepticismus einigen Vorschub, wol aber der skeptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres grossen Nutzens aufweisen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer grössten Freiheit gegen einander auftreten lässt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unserer Urteile Dienliches liefern werden"[5]). Diese skeptische Methode ist „vom Skepticismus gänzlich unterschieden, einem Grundsatz einer kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntnis untergräbt, um womöglich überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die skeptische Methode geht auf Gewissheit, dadurch dass sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstand geführten Streite den Punkt des Missverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber tun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung von dem Mangelhaften und nicht genau

1) K. W. VIII. 549.
2) K. W. VI. 44 Anm.
3) Kr. 785.
4) Pr. 145.
5) Kr. 535.

Bestimmten in ihren Gesetzen zu ziehen"[1]). Wenn nämlich „unsere Frage bloss auf Bejahung und Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermutlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahingestellt sein zu lassen, und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiele. Trifft es sich nun, dass in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskommt, so haben wir eine gegründete Aufforderung, unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen, und zu sehen, ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe . . . Das ist der grosse Nutzen, den die skeptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft tut"[2]). „Wir sind also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht, dass die kosmologischen Ideen und mit ihnen alle untereinander in Streit gesetzten vernünftelnden Behauptungen vielleicht einen leeren und bloss eingebildeten Begriff von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieser Verdacht kann uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irre geführt hat"[3]). So kommen wir von der unmöglichen „dogmatischen Auffassung" zu der „kritischen, welche völlig gewiss sein kann", indem wir „die Frage gar nicht objectiv betrachten, sondern nach dem Fundament der Erkenntnis, worauf sie gegründet ist"[4]). In diesem Sinne ist „das skeptische Verfahren zwar an sich selbst für die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorsichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmässigen Besitzen sichern können"[5]). Von hier aus ist die Anordnung zu verstehen, der gemäss in Kants Kritik der rationalen Kosmologie auf die „Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentalen Ideen" der Abschnitt über den „Transscendentalen Idealismus als den Schlüssel der Auflösung der kosmologischen Dialektik" und dann die

[1]) Kr. 451.
[2]) Kr. 573.
[3]) Kr. 518.
[4]) Kr. 512.
[5]) Kr. 797.

„Kritische Entscheidung des kosmologischen Streites der Vernunft mit sich selbst“ folgt[1]).

Es wird nicht überflüssig sein, diese Ausführungen über den entscheidenden Erfolg der Entdeckung der Antinomie kurz zusammenzufassen. Das Erste ist die Versuchung entweder zu skeptischer Hoffnungslosigkeit oder zu dogmatischem Trotz[2]). Der kritische Philosoph erliegt weder der einen noch dem andern; denn beiden gemeinsam bleibt die dogmatische Voraussetzung, dass die Gegenstände der Sinnlichkeit Dinge an sich sind. Daher ist auch der Skepticismus, den Kant hier im Auge hat, ein dogmatischer. Der kritische Philosoph wird vielmehr nur zur skeptischen Methode geführt, welche die Frage auf das Fundament der Erkenntnis der Antinomien richtet, und so die dogmatische Voraussetzung in ihr kritisches Gegenstück, den transscendentalen Idealismus, verwandelt, jenes Resultat der Aesthetik, das nicht bloss unabhängig von der directen Erkenntnis der innern Beschaffenheit der Sinnlichkeit, sondern auch vor derselben gewonnen werden kann.

Es erübrigt die Frage, wie weit den Lehrmeinungen des trotzigen Dogmatismus und dogmatischen Skepticismus, denen Kant in diesen Ausführungen seine eigene entgegensetzt, historische Vorbilder entsprechen.

Auf die Beantwortung des ersten Teils derselben führt uns die historische Skizze im Vorwort zur ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Kant unterscheidet dort eine anfängliche despotische Herrschaft des Dogmatismus, dann eine durch innere Kriege erzeugte skeptische Anarchie, endlich den Versuch eines neuen Aufbaus des veralteten, wurmstichigen Dogmatismus, obgleich nach keinem einstimmigen Plane. Nun ist die Entdeckung der Antinomien kein historischer Vorgang, der dem Kantischen Denken von vornherein gegeben war, sondern, wie wir noch sehen werden, Kants eigenste schöpferische Tat. Jener trotzige Dogmatismus also, der „den Kopf steif auf gewisse Behauptungen“ setzt, „ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“[3]), kann nur durch ein historisches Analogon jener Entdeckung Kants erzeugt sein. Wo dieses zu suchen

1) Kr. 513 f., 519 f., 525 f. Man vgl. oben S. XXVI.

2) Kr. 535.

3) Kr. 434.

ist, lehren „die physischen Ursachen der Philosophie des Menschen“ [1]). Denn „der Hang oder vielmehr Drang, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander . . . vereinigt, offenen Krieg zu führen, wird als eine von den woltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das grosse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.“ Somit finden wir in den nachstehenden Reflexionen die Antwort auf unsere Frage [2]): „Die Widersprüche und der Streit der Systeme sind noch das Einzige, was den menschlichen Verstand in den neueren Zeiten in Sachen der Metaphysik von dem völligen Verfall frei gehalten hat. Ob sie zwar alle dogmatisch sind im höchsten Grade, so vertreten sie doch die Stelle der Skeptiker für einen, der dieses Spiel im ganzen ansieht, vollkommen. Um deswillen kann man es einem Crusius ebenso wol als einem Wolff verdanken, dass sie durch die neuen Wege, die sie einschlugen, wenigstens verhüteten, dass der Verstand nicht in einer stupiden Ruhe seine Rechte verjähren liesse, und noch immer der Keim zu einer sichern Kenntnis aufbehalten wurde.“

Nicht minder bestimmte Auskunft können wir über das historische Vorbild des „unbegrenzten“, „hoffnungslosesten“ „dogmatischen Skepticismus“ erhalten, der „nichts hat, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss haben kann“, der „frohlockt“, wo der „kritische Philosoph in Nachdenken und Unruhe versetzt wird.“ Die Antwort fällt allerdings für diejenigen, welche die Daten zur Entwicklungsgeschichte Kants nicht ganz übersehen, überraschend genug aus, wie sie auch einen erstaunlichen historischen Irrtum Kants aufzeigt. Das Charakteristikum dieses Skepticismus ist, wie wir sahen, die dogmatische Voraussetzung, dass die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung Dinge an sich selbst sind. Daher wird es verständlich, dass diejenigen, welche lediglich Kants Urteile über Hume in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen in Erinnerung hatten, hier nicht an Hume dachten. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass Kant, wie für den Dogmatismus Wolff und Crusius, so hier Hume im Auge hat, dessen Lehre von den *impressions* als der

1) W. VI. 490. Man vgl. Kr. 779 u. ö.
2) Nr. 223.

alleinigen Grundlage unserer Erkenntnis allerdings ein wunderliches Substrat für diese Interpretation derselben durch Kant bildet. Kant erklärt mit dürren Worten, „dass HUME . . ., wie es doch fast überall geschieht, die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm“[1]), dass derselbe also in der Tat jene dogmatische Voraussetzung zur Grundlage habe, dass daher durch ihn nicht nur „der Empirismus als die einzige Quelle aller Principien“, sondern auch mit diesem „zugleich der härteste Skepticismus“ eingeführt worden sei[2]).

In diesem Sinne also, im Sinne jener durch die Entdeckung der Antinomien zur kritischen Selbstbesinnung gebrachten Vernunft, welche weder beim Dogmatismus noch beim Skepticismus Hilfe findet, die daher, auf sich selbst angewiesen, die allen gemeinsame Voraussetzung untersucht, wird durch die skeptische Methode der antinomischen Entgegensetzung erst der transscendentale Idealismus, und weiterhin auf seiner Basis der Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft gewonnen.

Im gleichen Sinne „bleibt uns, überdrüssig des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und misstrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, nur noch eine kritische Frage übrig . . .: Ist überall Metaphysik möglich“[3]). Auf solche Weise bezeichnet die Kritik der reinen Vernunft „den wahren Weg zwischen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte“[4]).

So viel über die sachliche Bedeutung der Antinomien für die Lehrmeinung des Kriticismus.

Wir haben in zweiter Linie die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung derselben festzustellen, die uns, wie behauptet, nicht bloss über die Umkippung von 1769, sondern auch über den

[1]) K. W. V. 56.
[2]) K. W. V. 54.
[3]) Pr. 38.
[4]) Pr. 180. Ebenso in den Schlussworten der Kr. d. r. V.

Gang der Untersuchungen in der Periode des kritischen Empirismus Licht verschaffen soll.

Die nachstehenden Reflexionen setzen uns in den Stand, diese Untersuchung an eigene Erklärungen des Philosophen anzuknüpfen.

Den Anfang bilde die vierte Reflexion: „Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu beweisen worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht." Kant verlegt hiernach die Zeit, in der ihm sein späterer Lehrbegriff aufzudämmern beginnt, in die ernstlichen Versuche skeptischer Methodik zum Zweck der Aufklärung einer vermeintlichen Illusion des Verstandes. Das Jahr 1769 ist es ferner, in welchem das Licht selbst ihm wird, das jene Illusion aufklärt, die Aufhebung also der dogmatischen Voraussetzung über die Gegenstände der Sinnlichkeit durch den transscendentalen Idealismus. Diese Erklärung wird durch die ergänzenden Bemerkungen der dritten und fünften Reflexion lediglich bestätigt, deren Wortlaut wir, soweit er auf die ersten Schriften der empiristischen Periode und gegen Hume gerichtet ist, schon oben[1]) benutzt haben. Kant fährt nach jener Abweisung des Skepticismus, die an dieser Stelle etwas vorweg genommen wird, fort: „Wenn man mit wirklichem Ernst die Wahrheit zu suchen nachdenkt, so verschont man zuletzt seine eigenen Producte nicht mehr, ob es zugleich scheine, dass sie uns ein Verdienst um die Wissenschaft verheissen. Man unterwirft, was man gelernt oder selbst gedacht hat, gänzlich der Kritik." „Denn," so erfahren wir aus der fünften Reflexion, „ich bin nicht der Meinung eines vortrefflichen Mannes, der da empfiehlt, wenn man einmal sich wovon überzeugt hat, daran nachher nicht mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht. Selbst hat der Verstand auch schon einen natürlichen Widerwillen dagegen. Man muss eben die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen, und selbst, wenn diese einen besondern Beweis entbehren, das Gegenteil versuchen anzunehmen, und so längeren Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet."

[1]) S. XXIII.

Diesen deutlichen, an den Wortlaut der Kritik der reinen Vernunft[1]) anklingenden Hinweis auf die „skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen“ finden wir in der weiteren Ausführung der dritten Reflexion durch einen Hinweis auf die langsame Entwicklung des antinomischen Verfahrens ergänzt: „Ich fand allmählich, dass viele von den Sätzen, die wir als objectiv ansehen, in der Tat subjectiv seien, d. i. die Conditionen enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen.“ Die Dämmerung der skeptischen Methode ist also, wennschon das Licht des transscendentalen Idealismus plötzlich hereinbricht, von längerer Dauer. Wir müssen dem entsprechend erwarten, jene Methode in der Zeit vor 1769 länger geübt und langsam entwickelt zu finden. Noch aber hat Kant nur die Grenzbestimmung der Sinnlichkeit, nicht auch die des Verstandes gefunden: „Allein dadurch wurde ich zwar vorsichtig, aber nicht unterrichtet.“ „Vor der Disputation ⟨von 1770⟩ hatte ich schon die Idee von dem Einfluss der subjectiven Bedingungen der Erkenntnisse in die objectiven, nachher von dem Unterschiede des Sensitiven und Intellectuellen; aber der letztere war bei mir nur negativ“[2]). Bedürfte es noch einer Bestätigung dieser unzweideutigen Bemerkungen Kants über seine Entwicklung in dieser Zeit, so könnten wir uns auch noch auf die neuerdings aufgefundene Aeusserung des Philosophen gegenüber Garve in dem Brief vom 21. September 1798 berufen, in der Kant allerdings die letzte systematische Ausgestaltung der Kategorien an den Anfang verlegt. „Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w.“, so schreibt er, „ist der Punct gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: Die Welt hat einen Anfang —: sie hat keinen Anfang u. s. w. bis zur vierten ⟨!⟩: es ist Freyheit im Menschen, ⟨!⟩ — gegen den: es ist keine Freyheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit“; diese war es welche mich aus dem dogmatischen Schlummer **zuerst** aufweckte und zur Critik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Wiederspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“

[1]) Kr. 513.

[2]) Reflexion 5. Die letztere Behauptung ist ungenau. Jener negative Unterschied liegt bekanntlich bereits in der Dissertation *pro loco* von 1770 vor.

Ich denke, den Versuch, diese Bemerkungen über die Entwicklung der antinomischen Entdeckung bis zur Aufhellung derselben durch den transscendentalen Idealismus, mit den obigen Ausführungen über die sachliche Bedeutung derselben speciell zu vergleichen, darf ich unterlassen. Es ist Kant selbst, der durch die Antinomien am kräftigsten aus dem dogmatischen Schlummer erweckt ist, lange bevor er aus der innern Beschaffenheit der Sinnlichkeit über Raum und Zeit direct orientiert war. Die dogmatische Ueberzeugung, dass die Gegenstände der Sinnlichkeit die Dinge an sich seien, war ihm in Leibniz' bloss logischer Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand überliefert worden[1]). In allmählicher Entwicklung gewinnt Kant die skeptische Methode, welche die erste Stufe seines späteren Kriticismus bezeichnet. Sie ist es, welche ihn schon in dieser Zeit, also etwa seit der Mitte der sechziger Jahre, von Hume nicht minder als von Wolff weit abführt. Suchte er doch „etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch in Ansehung der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnisart". Der Skepticismus hatte deshalb für ihn nichts, womit er auf den Gang seines Denkens Einfluss gewinnen konnte. So bereitet sich die Umkippung des Jahres 1769 vor, zu welcher die Schwerpunktsveränderung durch die genetische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand statt der logischen gegeben ist[2]).

Es ergibt sich daher, dass jene Charakteristik der sachlichen Stellung der Antinomien zur skeptischen Methode, zu Dogmatismus und Skepticismus, zum transscendentalen Idealismus und zum Kriticismus nichts anderes ist als die systematisierte Entwicklungsgeschichte Kants selbst seit den sechziger Jahren.

Noch aber ist unser Beweis nicht vollständig. Es gilt weiter, die Ergebnisse, die wir bisher gewonnen haben, zur Aufsuchung der Daten zu benutzen, welche uns Kants Schriften in der so

[1]) Man vgl. die Anmerkung zu Nr. 260.

[2]) Ich freue mich der Bestätigung in Riehls übrigens ganz anders gerichteten Ausführungen (a. a. O. 273): „Die Antinomie trieb zur Unterscheidung der phänomenalen und intelligiblen Welt; um aber diese Unterscheidung zu machen, musste ihr jene zwischen den sinnlichen Elementarbegriffen und den Denkbegriffen vorangegangen sein. Also war es ein metaphysisches Interesse, welches Kant auf die Bahn der kritischen Philosophie brachte."

umgrenzten Periode über Ursprung und Gang jener Untersuchungen des Philosophen darbieten.

Wer diese Schriften ohne Rücksicht auf die Hilfsmittel der späteren Systematik der Entwicklungsgeschichte sorgfältig untersucht, wird nicht umhin können, mit Riehl in ihnen deutliche Spuren eines tiefgreifenden Einflusses von Newton zu finden. Denn Kant sagt im Vorwort seiner Preisschrift[1]: „Wenn die Methode feststeht, nach der die höchstmögliche Gewissheit in dieser Art der Erkenntnis kann erlangt werden, und die Natur dieser Ueberzeugung wol eingesehen wird, so muss, anstatt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsekten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren der Erfahrung und Geometrie veränderte.“ Daher ist „die echte Methode der Metaphysik mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war“[2]. Denn diese Methode schreibt vor: „Suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“ Dieser Einfluss Newtons ist allerdings nicht der einzige, der hier in Frage kommt. Kant zeigt in derselben Schrift, dass der „wahre Gehalt“ der metaphysischen „Methode des Herrn Crusius“ hinsichtlich der „materialen Grundsätze“, welche, „wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft ausmachen, ... nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie abweicht, als man wol denkt[3]“. Die analytische Methode der Philosophie lehnt sich also, so wie sie Kant hier vor Augen schwebt, in Bezug auf ihr Fundament, die Grundlage der späteren Kategorienlehre, directer an Crusius als an Newton an. Es kommt endlich, den Einfluss des Philosophen wie des Natur-

[1]) K. W. II. 283.
[2]) K. W. II. 294; vgl. 292.
[3]) K. W. II. 302 f.

forschers beschränkend, die Fortwirkung in Betracht, die diese methodologischen Bestimmungen mit den Demonstrationen des Beweisgrundes verknüpft. Die spätere Bestimmung lehnt sich fast wörtlich an die früheren an[1]). Das Specifische dieser Methode, der Ausgangspunkt von einzelnen sicher gewonnenen Merkmalen, statt von einer umfassenden, aber unsicheren Definition, bleibt also als eine Folge von Kants Fassung des Daseins das geistige Eigentum des Philosophen, wennschon auch hier Crusius wie Newton zum Erwerbe beigesteuert haben[2]).

Weit gefehlt aber hat, wer durch diese Andeutungen Kants den Gang seiner methodologischen Untersuchungen in diesen Jahren bestimmt zu haben glaubt. Die eigentlichen Triebkräfte für denselben liegen vielmehr in den antinomischen Problemen, deren erste Ansätze wir bis in die früheste Phase des Dogmatismus hinein verfolgen können.

Wie die ganze nachfolgende Ausführung zeigt, ist es nämlich nicht ohne Bedeutung, dass Kant schon in seiner Erstlingsarbeit erklärt[3]): „Wenn Männer von gutem Verstande, bei denen entweder auf keinem oder auf beiden (?) Teilen die Vermutung fremder Absichten zu finden ist, ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeiten gemäss, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Masse Recht lässt.“ Dieser Gedanke ist allerdings zunächst nur eine methodologische Maxime, die ihm nicht sowol durch die Logik der Wahrscheinlichkeiten, als vielmehr durch das Ergebnis seiner eigenen Untersuchungen über das Kräftemass eingegeben ist: „Man wird keinem von beiden grossen Weltweisen, weder Leibniz noch Cartesius, durchaus des Irrtums schuldig geben können . . . Es heisst gewissermassen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen“[4]). Er beherrscht jedoch als Maxime nicht bloss

1) K. W. II. 115.
2) Vgl. S. XX.
3) K. W. I. 30.
4) K. W. I. 145.

die Einzelausführungen jener Erstlingsarbeit. Wir finden ihn auch am Anfang der zweiten Phase dieser Periode in einer allgemeinen Vorbemerkung der *Monadologia physica* wieder, nicht mehr wie zuerst bezogen auf das Verhältnis von Mathematik und Physik, sondern auf die Beziehung von Geometrie und Metaphysik: „*Sed quo tandem pacto hoc in negotio metaphysicam geometriae conciliare licet, cum gryphes facilius equis, quam philosophia transscendentalis geometriae jungi posse videantur? Etenim cum illa spatium in infinitum divisibile esse praefracte neget, haec eadem, qua cetera solet, certitudine asseverat. Haec vacuum spatium ad motus liberos necessarium esse contendit, illa explodit. Haec attractionem s. gravitatem universalem a causis mechanicis vix explicabilem, sed ab insitis corporum in quiete et in distans agentium viribus proficiscentem commonstrat, illa inter vana imaginationis ludibria ablegat. Quam litem cum componere haud parvi laboris esse appareat, saltem aliquid operae in eo collocare statui.*“ So kann es nicht mehr als ein Neues erscheinen, sondern als Erfolg einer früh selbständig gefundenen und mehrfach erprobten Maxime, wenn uns in der Colleganzeige von 1758 eine polemische Methode der Betrachtung metaphysischer Sätze entgegentritt[1]): „In einer Mittwochs- und Sonnabendsstunde werde ich die in den vorigen Tagen ⟨des metaphysischen Collegs⟩ abgehandelten Sätze polemisch betrachten, welches meiner Meinung nach eines der vorzüglichsten Mittel ist, zu gründlichen Einsichten zu gelangen.“ Schon in dieser Zeit begegnen wir ferner der Wendung, die später den polemischen Gebrauch der speculativen Hypothesen als problematischer Urteile charakterisiert[2]), von der „Gewissheit“ einer Einsicht, „welcher die Gegner wenigstens nichts Grösseres entgegenzusetzen haben“[3]).

In schnell zunehmendem Masse und in schnell sich steigernder Bedeutung finden sich Hinweise auf das antinomische Verfahren während der Epoche des kritischen Empirismus. Im „Beweisgrund“ lesen wir mit Bezug auf das Gottesproblem: „Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von andrer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des

1) K. W. II. 25.
2) Kr. 804 f.
3) K. W. II. 41.

Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urteile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei strittigen Teilen die Gründe so abwiegt, dass er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Teile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen sein"[1]). Hier haben wir bereits alle wesentlichen Merkmale der späteren skeptischen Methode als eines Gegenstücks „zur Athletik der Gelehrten"[2]), sowie das Bild des Processes, durch dessen kritische Sentenz der „ewige Friede" geschlossen wird[3]). Erst von hier aus gewinnen die Mitteilungen Kants an Lambert aus dem Jahre 1765 das rechte Licht, welche bekunden, dass das skeptische Verfahren gerade in den Jahren seit 1762, wo es sich in Folge der methodologischen Ausführungen der Preisschrift dem nicht geschärften Blick hinter der Bestimmung der philosophischen Methode als einer analytischen verbirgt, den Kern der Betrachtungen bildet, welche auf „die eigentümliche Methode der Metaphysik" abzielen. Denn Kant schreibt hier: „Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophischen Erwägungen auf alle erdenklichen Seiten gekehrt, und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt, zur Entscheidung gelangt zu sein, aber ebenso oft seinen Weg zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der Philosophen entspringt"[4]). Wer etwa Bedenken trägt, hier die Andeutungen des skeptischen Verfahrens herauszulesen, weil die Beschreibung ganz allgemein gehalten ist, der wird diese Bedenken fallen lassen, wenn er die unzweideutige Erklärung hinzunimmt, die Kant fast

1) K. W. II. 111.
2) K. W. II. 65.
3) Kr. 780.
4) K. W. VIII. 655.

genau sechzehn Jahre später Bernoulli gegeben hat. Damals nämlich schrieb er dem Herausgeber von Lamberts gelehrtem Briefwechsel: „Sie erwarten mit völligem Rechte, dass ich auch meine Antworten auf die Zuschriften eines so wichtigen Correspondenten werde aufbehalten haben; aber sie haben leider niemals etwas der Copey Würdiges enthalten, eben darum, weil der Antrag mir so wichtig war, mit ihm zur Reform der Metaphysik in einige Verbindung zu treten. Damals sah ich wol, dass es dieser vermeintlichen Wissenschaft an einem sichern Probierstein der Wahrheit und des Scheins fehle, indem die Sätze derselben, welche mit gleichem Rechte auf Ueberzeugung Anspruch machen, sich dennoch in ihren Folgen unvermeidlicher Weise so durchkreuzen, dass sie sich einander wechselseitig verdächtig machen müssen“[1]). Woher die allgemeinere Fassung in dem Briefe an Lambert selbst stammt, ist nicht schwer zu erkennen. Denn Kant fährt nach den oben citierten Worten fort: „Seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besondern Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntnis aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden, so dass zwar das Urteil öfters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird, als gemeiniglich geschieht.“ Wir sehen also die Untersuchung der Antinomien mit der Methode der sicheren inneren Erfahrung, welche die eingehenderen Ausführungen dieser Zeit zur directen Grundlage haben, hier verknüpft. Diese Verknüpfung aber geschieht in der Weise, dass jene letztere Methode in den Dienst für die Auflösung der Antinomien getreten ist. Die Richtung auf die gemeinsame dogmatische Voraussetzung ist noch nicht gefunden. Der Plan einer eigentümlichen Methode der Metaphysik dämmert erst auf. Das Licht des transscendentalen Idealismus wirft noch keine directen Strahlen. So kam es, dass die „einigen Ideen von einer möglichen Verbesserung der Metaphysik“, deren „Stoff fertig vorlag“, die ihn schon 1764 an den „Versuch einer neuen Metaphysik“ hatten denken lassen[2]), noch längere Zeit zur Reife

[1]) K. W. VIII. 650.
[2]) Hamann W. III. 213.

brauchten. Lamberts Aufforderung veranlasste eben, veranlasste aber nur „eine Reihe von Betrachtungen, den in ihm noch dunkel liegenden Begriff zu entwickeln“, und setzte so, „indem die Aussicht sich mit dem Fortschritt erweiterte, die Antworten einem unaufhörlichen Aufschub aus“ [1]). Auch den Zeitpunkt können wir ungefähr bestimmen, in welchem das antinomische Verfahren entscheidende Bedeutung gewinnt. Denn Kant schreibt an Mendelssohn etwa drei Monate nach jenem Brief an Lambert: „Seit der Zeit, als ich keine Ausarbeitungen dieser Art ⟨metaphysische⟩ lieferte, glaube ich zu wichtigen Einsichten in dieser Disciplin gelangt zu sein, welche ihr Verfahren festsetzen, und nicht bloss in allgemeinen Ansichten bestehen, sondern in der Anwendung als das eigentliche Richtmass brauchbar sind“ [2]). Denn „es ist kein leichtsinniger Unbestand, sondern die Wirkung einer langen Untersuchung, dass ich in Ansehung desselben ⟨des metaphysischen Wissens⟩ nichts ratsamer finde, als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ ist, aber zum positiven vorbereitet; denn die Einfalt meines gesunden, aber ununterwiesenen Verstandes bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon, die Scheineinsicht eines verderbten Kopfes zuerst ein Kathartikon“ [2]). Wir kommen also, wenn wir beachten, dass Kant hiernach bereits in der Zeit nach 1763 zu „richtigen Einsichten“ gelangt, dass er ferner Ende 1765 von „verschiedenen Jahren“ spricht, die hindurch er skeptisch verfahren ist, und Anfang 1766 von den Wirkungen einer langen Untersuchung redet, auf die Zeit um 1762 als einen bedeutungsvollen Abschnitt in dieser ganzen, schon früh angelegten Entwicklung, auf eben jene Zeit also, in der uns im „Beweisgrund“ zuerst die klar ausgesprochenen Grundbestimmungen des skeptischen Verfahrens geboten werden. Jene Untersuchungen bezeichnen daher nicht nur den Höhepunkt dieser ganzen Periode, sie bieten auch ein wesentliches Merkmal für ihren ganzen Verlauf. Es wird deshalb gerechtfertigt erscheinen, wenn wir sogar in den durchgehenden einzelnen, wie

[1]) Man vgl. Refl. Nr. 1.
[2]) K. W. VIII. 674.

in der allgemeinen Antithese der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ den antinomischen Geist wiederfinden. Unzweifelhaft ist, dass auch die architektonische Anlage der „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“ aus demselben Geiste stammt. Noch weniger kann es überraschen, wenn wir in der letzteren Schrift Hinweise auf die skeptische Methode aller Orten treffen. So lesen wir in derselben: „Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urteil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urteil, nachdem ich es vorerst gegen die Schale der Selbstliebe, und nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen grösseren Gehalt gefunden habe. Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand bloss aus dem Standpunkte des meinigen; jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äussern Vernunft, und beobachte meine Urteile samt ihren geheimsten Anlässen aus dem Standpunkt anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen gibt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten, und die Begriffe an die wahren Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur stehen“[1]). In anderem Zusammenhange heisst es ebendaselbst: „Diese ⟨metaphysischen⟩ Fragen übersteigen nebst verschiedenen andern sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch sonst dreiste bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwol zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen (wenn ich sonsten einige Neigung zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch[2]) der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstrieren“[3]). Wir sind also in der Sache wie in dem Ausdruck ganz in den späteren Bestimmungen der skeptischen Methode. Der Umfang der Probleme ist ferner jetzt in charakteristischer Weise für die ursprünglich ganz allgemeine Bedeutung der Methode nicht wie später auf die kosmologischen

1) K. W. II. 357.

2) Das gleiche Bild, wie oben citiert, W. VIII. 552 u. o.

3) K. W. II. 336.

und rationaltheologischen beschränkt, welch letztere in der Kritik der reinen Vernunft nur der systematische Zwang der Kategorientafel als vierte Antinomie in die Kosmologie hineingepresst hat. Vielmehr sind es gerade psychologische Beispiele, die wir hier treffen: der Sitz der Seele, hinsichtlich deren sich die metaphysischen Sätze „nur sehr seichte oder gar nicht beweisen, und weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur ebenso schwach widerlegen lassen“ [1]; die Frage nach der Einheit von Seele und Körper [2]) und die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele [3]).

So ist die epochemachende Entdeckung des Jahres 1769, die spezifische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, die Idealität von Raum und Zeit, und damit die Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon, kurz der transscendentale Idealismus vorbereitet, den uns die Dissertation vom Jahre 1770 *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* zuerst entwickelt, den wir, nur bereichert um diesen Terminus selbst, in der Kosmologie der Kritik der reinen Vernunft als Resultat der Aesthetik wiederfinden. Wir müssen erwarten, die Spuren dieser Bedingungen der Umwälzung in der Zeit kurz nach derselben vielfach anzutreffen. In der Tat wird diese Erwartung nicht getäuscht. Nicht zunächst Kant selbst, wol aber sein Schüler Herz zeigt uns in seiner Erläuterungsschrift zu Kants Dissertation, in den „Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit“ vom Jahre 1771, wo wir jene Bedingungen zu suchen hätten, wenn wir noch zweifeln könnten, wo sie zu finden sind. Er führt seinem Leser vor: „Allein werfen Sie nur einen Blick auf diese in der Metaphysik so fruchtbaren Begriffe, auf Raum und Zeit, und Sie werden jene berüchtigten Schwierigkeiten über den Ort der Seele, die Allgegenwart Gottes, die unendliche Teilbarkeit u. s. w., . . . alle darauf gegründet finden, dass die Grenzen der Wirklichkeit äusserer Dinge mit den Grenzen unserer Erkenntnis für einerlei gehalten, und daher Bedingungen, welche dieser nach dem Wolgefallen einer höchsten Weisheit vorgeschrieben sind, zum Verhalten der äussern Dinge selbst

[1]) W. II. 334.

[2]) W. II. 338; zur Begründung folgen die oben kurz vorher citierten Worte.

[3]) W. II. 381.

übertragen worden, so unmöglich es auch ist, die notwendige Verknüpfung zwischen diesen und unserer ⟨sinnlichen⟩[1]) Erkenntnis von ihnen einzusehen"[2]). Kants „Hauptzweck ⟨in der Dissertation von 1770⟩ ist" daher, „die verschiedenen Methoden der subjectiven und objectiven Art zu philosophieren auseinanderzusetzen, und Grundsätze anzugeben, nach welchen man sowol bei dieser als bei jener zu verfahren hat"[3]). Dem entspricht Kants Schrift selbst; zunächst die Anfangserörterung derselben über den Begriff der Welt. Denn *„in hac conceptus substrati expositione praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem objecti, etiam ad duplicem illius e mentis natura genesin aliquantulum respexi, quae quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur"*[4]). Kant „wählt eben den Begriff einer Welt, um diese abstracten Lehren brauchbar zu machen"[5]). Die fünfte Section der Schrift ferner, welche lehrt, dass „die allgemeinsten Sätze der Sinnlichkeit fälschlich in der Metaphysik, wo es doch bloss auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine grosse Rolle spielen"[6]), zeigt uns das antinomische Verfahren im Einzelnen in derjenigen Gestalt, die es durch die Entdeckung des transscendentalen Idealismus gewonnen hat, als eine Reduction der *axiomata subreptitia* durch den Nachweis der Verknüpfung eines sinnlichen Prädicats mit einem intellectualen Subjectsbegriff. Sie führt gelegentlich der Erörterung des ersten dieser Axiome zu der charakteristischen Bemerkung: *„Hinc de substantiarum immaterialium ... locis in universo corporeo, de sede animae et id genus alias quaestiones jactant inanes, et cum sensitiva intellectualibus, seu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit, ut disceptantium alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur"*. Dass die Gewinnung der Principien dieser Reduction aus den methodologischen Studien der

1) *„Eadem cognitio sensitiva, sub qua sola intuitus subjecti est possibilis, est conditio ipsius possibilitatis objecti:* W. II. 420. Ebenso in den beiden andern Regeln.

2) M. Herz a. a. O. 18.

3) A. a. O. 11.

4) W. II. 395.

5) Herz a. a. O.

6) K. W. VIII. 663.

sechziger Jahre herzuleiten sei, sagt Kant direct, wenn er erklärt: „*In philosophia pura . . . methodus antevertit omnem scientiam, et quicquid tentatur ante hujus praecepta probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria rejiciendum videtur*“ [1]).

Auch die Briefe endlich aus dieser Zeit liefern uns lediglich Bestätigungen. Im Juni 1771 schreibt Kant an Herz [2]): „Dass vernünftige Einwürfe von mir nicht bloss von der Seite angesehen werden, wie sie zu widerlegen sein könnten, sondern dass ich sie jederzeit beim Nachdenken unter meine Urteile webe, und ihnen das Recht lasse, alle vorgefassten Meinungen, die ich sonst beliebt hatte, über den Haufen zu werfen, das wissen Sie. Ich hoffe immer dadurch, dass ich meine Urteile aus dem Standpunkte anderer unparteiisch ansehe, etwas Drittes herauszubekommen, das besser ist als mein Voriges. . . . Nun hat mich eine lange Erfahrung davon belehrt, dass die Einsicht in unsere vorhabenden Materien gar nicht könne erzwungen und durch Anstrengung beschleunigt werden, sondern eine ziemlich lange Zeit bedürfe, in der man mit Intervallen einerlei Begriff in allerlei Verhältnisse bringe, und insoweit der skeptische Geist aufwache und versuche, ob das Ausgedachte gegen die schärfsten Zweifel Stich halte.“ Eben dieselben Nachwirkungen des skeptischen Geistes treffen wir in dem vielbesprochenen Briefe an Herz vom Februar 1772: „Die Aufmunterungen und Zerstreuungen müssen die Kräfte des Gemüts in der Geschmeidigkeit und Beweglichkeit erhalten, wodurch man in Stand gesetzt wird, den Gegenstand immer auf andern Seiten zu erblicken, und seinen Gesichtskreis von einer mikroskopischen Beobachtung zu einer allgemeinen Aussicht zu erweitern, damit man alle erdenklichen Standpunkte nehme, die wechselsweise einer das optische Urteil des andern verificieren“ [3]).

Ich darf es nach dem Allen unterlassen, das Bild der Entwicklung Kants vom Anfang der Periode des kritischen Empirismus bis zum Beginn der Zeit des kritischen Rationalismus auf Grund des nachstehenden Materials weiter auszuführen. Nur auf

1) W. II. 417.
2) W. VIII. 686.
3) K. W. VIII. 691.

die eine Reflexion über das antinomische Verfahren will ich hier hinweisen, welche zugleich die oben entwickelte Beziehung desselben zu Dogmatismus und Skepticismus, wie auch den allgemeinen Standpunkt der Dissertation wiederspiegelt: „Die skeptische Methode ist die beste und einzige, die Einwürfe durch Retorsion zurückzutreiben. Es entspringt daraus dann ein allgemeiner Zweifel nie, sondern die Anmassungen der reinen Vernunft in Ansehung der Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge werden dadurch zurückgetrieben“[1]). Sie besagt dasselbe wie die glückliche Formulierung der Vorlesungen über *Metaphysik*[2]): „Es ist sehr gut, den Dogmatiker in Bewegung zu bringen, dass er nicht glaubt, er sei seiner Sache sicher und gewiss. Es ist daher eine gewisse Art skeptischer Methode nötig, um Zweifel zu formieren, um die Wahrheit besser einzusehen und zu erfinden, welches die heuristischen und Erfindungszweifel sind.“

Diese Uebereinstimmung zwischen dem sachlichen Zusammenhang von Antinomien, skeptischer Methode und transscendentalem Idealismus, den eigenen ganz bestimmten Erklärungen Kants über die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung derselben und dem Tatbestand der Problemgestaltung in den Schriften dieser Periode, macht es überflüssig, auf die oben berührten abweichenden Hypothesen hier einzugehen. Auch die noch nicht näher begründete Annahme Vaihingers, so viel will ich erwähnen, welche einen dominierenden Einfluss von Leibniz statuiert, halte ich für ausgeschlossen[3]). Gerade die Lehrmeinung, welche die Basis für die Neubildung der Lehre Kants in der Dissertation ist, die genetische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, ist nicht im Anschluss, sondern in directem Gegensatz zu Leibniz entwickelt; der Rationalismus der neuen Periode aber, auf den vor allem Gewicht zu legen wäre, bedarf, wie oben gezeigt, einer solchen Vermittlung gar nicht. Aus der tatsächlichen Uebereinstimmung der Fassung der Apriorität bei Kant und Leibniz, die offenbar ist und schon von Herz hervorgehoben wurde[4]), folgt

[1]) Nr. 192. Man vgl. Nr. 191, 183, 184 u. o.

[2]) Nach dem Wortlaut in den *Mitteilungen* 95.

[3]) Ich habe diese Ansicht früher geteilt, bis mich eine specielle Untersuchung dieser Frage vom Gegenteil überzeugte.

[4]) Herz a. a. O. 63.

deshalb gar nichts auf eine so vermittelte Abhängigkeit. Nehmen wir hinzu, dass Kant nirgend mit einem Worte, weder in dieser Zeit noch später, eines solchen Einflusses von Leibniz gedenkt, obschon er mit solchen Bemerkungen nicht kargt, dass gerade in der Zeit, in der die *Nouveaux essais* erschienen, die antidogmatische Stimmung dieser Periode in ihm den Höhepunkt erreicht, so würde selbst dann ein Einfluss dieser Schrift in dieser Zeit nicht nachgewiesen werden können, wenn die Anklänge, die man zu finden geglaubt hat, wirklich bewiesen, was sie nicht tun, dass nämlich Kant das *opus postumum* von Leibniz wirklich genauer gekannt hätte.

Der Tatbestand der Ueberzeugungen Kants in dieser Periode ist neuerdings sehr viel bestimmter reconstruierbar geworden, als bis vor Kurzem möglich war. Denn bis dahin waren wir lediglich auf den Inhalt der Dissertation, der z. B. die psychologischen Probleme fast ganz unberührt lässt, sowie auf die ganz unbillig vernachlässigten Erörterungen in Herz' Erläuterungsschrift angewiesen, die wenigstens Einiges zur Reconstruction auch der psychologischen Lehren darbieten, welche man ungehöriger Weise nach Massgabe von Kants späterer Lehre vom inneren Sinn ergänzen zu dürfen geglaubt hat. Neuerdings haben die genaueren Untersuchungen der Vorlesungen Kants über Anthropologie in der Ausgabe von Starke sowie der Vorlesungen über Metaphysik in der Pölitz'schen Ausgabe reiches Material zu Rückschlüssen sowol auf die theoretischen wie auch auf die ästhetischen und ethischen Lehren des Philosophen in dieser Zeit geboten. Für die ersteren bieten endlich auch die Reflexionen dieses Bandes eine willkommene Ergänzung.

Ueber die Bedingungen der Fortbildung dieser Periode zu der ersten Zeit des Kriticismus herrscht ebenfalls noch Streit, wennschon mein ausführlicher Nachweis, dass diese Bedingungen durch eine Einwirkung Humes gegeben sind, trotz Paulsens Versuch seine frühere Hypothese zu retten, mehrfache Zustimmung gefunden hat.

Ich komme auf diese frühere Untersuchung[1]) nur so weit zurück, als die obigen Ergänzungen derselben notwendig machen. Sie fordern eine Selbstberichtigung. Denn ich habe damals,

[1]) In der Ausgabe der Prolegomenen LXXIX—XCVII.

verleitet durch Kants eigenes Beispiel, und über den Gang der Entwicklung des antinomischen Verfahrens noch nicht hinreichend unterrichtet, kein Bedenken getragen, alle Aeusserungen Kants über Hume und den Skepticismus überhaupt von dem Gesichtspunkte aus zu deuten, der durch den bestimmenden Einfluss des englischen Philosophen seit der Zeit nach 1772 gegeben ist.

Kant selbst hat bekanntlich den früher weit verbreiteten Irrtum, dass der entscheidende Einfluss Humes auf ihn in die Zeit um 1762 zu verlegen sei, dadurch nahe gelegt, dass er an leicht sichtbarer Stelle[1]) erklärt: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Ueberzeugungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ Diese Annahme wird jedoch, wie Paulsen zuerst eingehend nachgewiesen hat, durch eine sorgfältigere Analyse der Schriften Kants aus jener Zeit unmöglich gemacht, obgleich Riehl derselben gleichzeitig mit Paulsen in umsichtiger Erörterung neue Stützen zu geben versucht hat. Die Hypothese Paulsens jedoch, dass jener Einfluss die Umwälzung von 1769 bedingt habe, wird nicht bloss durch den Fortgang der obigen Erklärungen Kants, sondern auch durch den Nachweis der entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der skeptischen Methode ausgeschlossen. Jener wie dieser verweisen vielmehr ebenso auf den Uebergang zum Kriticismus, wie die Ausführungen Kants über die Idee seines kritischen Hauptwerks und die Bedeutung seiner Deduction[2]).

Indem ich für alles Einzelne auf meine frühere Untersuchung verweise, hebe ich hier nur jene ergänzend hervor, dass Kant ausdrücklich erklärt, der von ihm adoptierte „Grundsatz des Hume“ sei, „den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben“[3]). Diesen Grundsatz kann Kant weder 1762, noch 1765, noch 1769 von Hume adoptiert haben, da er

[1]) Pr. 13.

[2]) Schon Dieterich (*Kant und Newton* 123) hat gelegentlich erwähnt, dass Kant „wenn irgend einmal so um jene Zeit (im Jahre 1771 oder 1772) durch Hume geweckt wurde“. Aus Späterem folgt, inwiefern ich diese Annahme für irrig halte.

[3]) Pr. 180.

noch bis 1772 der Ueberzeugung ist, dass der Gebrauch der Vernunft zu einer transscendenten Erkenntnis der Dinge zureiche, also über das Feld der Vernunft dogmatisch hinausgetrieben werden könne. Der Dogmatismus also, den Kant hier in Gedanken hat, bezieht sich nicht auf die Grenzbestimmung der Sinnlichkeit von 1769, d. h. nicht auf das Resultat der Aesthetik, den transscendentalen Idealismus, sondern auf die Grenzbestimmung der reinen Vernunft[1]). Diese aber wird ihm durch die selbständig gefundene Problemstellung von 1772 abgenötigt, durch die Frage: „Wodurch werden uns denn die Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficieren; und wenn solche intellectualen Vorstellungen auf unsrer innern Tätigkeit beruhen: woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden; und die *axiomata* der reinen Vernunft, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen"?[2]) Denn nicht die allgemeine Frage ist damals für Kant noch Problem: „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Für die sinnlichen Vorstellungen ist diese bereits (durch die Dissertation) beantwortet; für eine intuitive Anschauung wäre sie analog beantwortbar; in der Mathematik geht es ebenfalls an[1]). „Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes, noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen." „Die reinen Verstandesbegriffe" daher, die „in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder, insofern sie vom Object gewirkt werden, noch das Object selbst hervorbringen", geben das eigentliche Problem jener Zeit. Die Frage also bleibt, „wie mein Verstand gänzlich *a priori* sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss, und die doch von ihr unabhängig sind." Denn „Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellectualvorstellungen bloss ne-

[1]) W. VIII. 689 f.

[2]) Ebenso wie am Schluss von Refl. Nr. 3.

gativ auszudrücken: „dass sie nämlich nicht Modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf den Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise afficiert zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen"[1]). Dieses Problem also führt auf den für Kant neuen Versuch einer Grenzbestimmung des Verstandes. Dieses Problem aber ist kein anderes als das Problem der später von Kant so genannten transscendentalen Deduction der Kategorien, der „Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können"[2]). Das Resultat dieser Deduction endlich, der Satz „von der grössten Wichtigkeit", dass „die Kategorie keinen andern Gebrauch zur Erkenntnis der Dinge hat, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung"[3]), diese „Bestimmung der Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände"[4]), diese Lösung des Problems von 1772, welche den Uebergang von der Periode des kritischen Rationalismus zum Kriticismus bedingt, den später so genannten transscendentalen Idealismus von 1770 zum Kriticismus vertieft, diese Lösung ist nichts anderes als der „Grundsatz des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller

[1]) Sehr bezeichnend für Kants Fassung der Beziehung des Verstandes auf die Dinge sind die Ausführungen von Herz (a. a. O. 27): „Das Intellectuelle ist das Vermögen, sich solche Dinge vorzustellen, denen ihrer Beschaffenheit wegen durch die Sinne kein Eingang verstattet wird. Die sinnliche Erkenntnis hat . . . zum Vorwurfe . . . den veränderten Zustand, welcher durch ihre Eindrücke zuwege gebracht worden ist. Hingegen ist bey den Vernunfterkenntnissen kein Mittel zwischen den äusseren Gegenständen und der Erkenntnis von ihnen, daher sind jene das unmittelbare Object von dieser. Wenn nun jede Erkenntnis nach demjenigen, welches ihr nächster Vorwurf ist, sich richtet, verschieden ist, wenn dieser sich verändert, und unveränderlich ist, wenn dieser beständig derselbe bleibt, so wird auch die sinnliche Erkenntnis . . . in verschiedenen Subjecten verschieden sein müssen . . . Hingegen da die reine Vernunfterkenntnis sich unmittelbar auf äussere Gegenstände beziehet, so kann sie nur alsdann einer Veränderung unterworfen sein, wenn die äussern Objecte selbst eine verschiedene Gestalt annehmen, oder von einer andern Seite betrachtet werden; so lange diese aber dieselben bleiben, muss auch die Erkenntnis davon in allen Subjecten einerley sein." Dies entspricht in allem Wesentlichen den Andeutungen Kants in § 3 und § 4 der zweiten Section der Dissertation.

[2]) Kr. 117.

[3]) Kr. 146.

[4]) Kr. 148.

möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben". In diesem Sinne ist die Deduction der Kategorien die „vollständige, obzwar wider die Vermutung des Urhebers ausfallende Auflösung des Humeschen Problems"[1]; ist die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes als „die Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung"[2]. In diesem Sinne hat „die Erinnerung des Hume zuerst den dogmatischen Schlummer ⟨hinsichtlich der Lehre vom Verstande oder der Vernunft⟩ unterbrochen", hat Hume „einen Funken geschlagen, bei welchem man wol ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden"[3]. In eben diesem Sinne ist Hume „ohne Widerrede der vorzüglichste unter den Skeptikern in Ansehung des Einflusses, den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann"[4], hat er „alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben notwendig machten, angefangen"[5], ist die „Bearbeitung der Kritik der reinen Vernunft ⟨nicht die Entdeckung des transscendentalen Idealismus, geschweige denn etwa die Auffindung der Antinomien⟩ durch jene Humesche Zweifellehre veranlasst"[6]. In diesem Sinne ist Hume der „Urheber"[7] des kritischen Problems, ist er der „scharfsinnige Vorgänger" in der Deduction der Kategorien, die „niemand vor ihm sich auch nur hatte einfallen lassen", die ihm selbst noch „unmöglich schien"[8]. Was Hume in diesem Sinne endlich „mit allen Dogmatikern gemein hatte", ist nicht jene früher besprochene Voraussetzung, dass die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge an sich sind, sondern „der Mangel, dass er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes *a priori* systematisch übersah"[9]. „Bloss daher rührten" seine

1) Pr. 102.
2) Pr. 15.
3) Pr. 7.
4) Kr. 792.
5) Kr. d. pr. V., W. V. 54.
6) A. a. O. 56.
7) Pr. 106.
8) Pr. 14.
9) Kr. 795.

„übereilten und unrichtigen“[1]) Folgerungen, „dass er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben konnte“[2]).

Kant weiss sich nach dem Allen Hume 1781 näher als 1766. Ich bin darauf gefasst, dieses Ergebnis paradox genannt zu finden, aber ich hoffe nicht von denen, welche der vorstehenden Untersuchung unbefangen gefolgt sind. Kant weiss sich 1781 mit Hume eben in dem Grundsatz einig, welcher nach seiner eigenen Erklärung und entsprechend dem Gang seiner Entwicklung die leitende Idee seiner seit 1772 erarbeiteten Ueberzeugung bildet. Denn diese Idee, aus der „alles hergeleitet werden“[3]), auf welche die „vom Ganzen anzufangende Beurteilung des Werks gerichtet werden muss“[4]), welche dem Versuch, die Wissenschaft zu Stande zu bringen, zu Grunde gelegen hat[5]), ist nichts anderes als „die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen“[6]). Dieser „Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimung der reinen Vernunft“[7]) aber liegt in dem Grundgedanken der Deduction, den Kant durch Humes Anregung gefunden hat, in dem „Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung hinauszutreiben“[8]). Was Kant hiernach mit Hume im Jahre 1781

1) Pr. 9.
2) Pr. 13.
3) Refl. Nr. 20.
4) Nr. 47.
5) Kr. 862.
6) Kr. 860.
7) K. W. IV. 364.
8) Pr. 180. Vaihinger wendet gegen diese schon früher von mir ausführlich begründete Auffassung des Grundgedankens der Kritik der reinen Vernunft mehrfach ein, dieselbe sei „zum Teil aus der Parteistellung, d. h. dem Verlangen entsprungen, Kants Kr. d. r. V. für die Gegenwart mundgerecht und die Rückkehr auf Kant motiviert erscheinen zu lassen“. Gegen solche Wendungen lässt sich nicht streiten. Ich hebe nur hervor, dass meine Bemühungen um eine historische Reconstruction der Lehre Kants der gerade entgegengesetzten Tendenz entsprungen sind. Ich halte die Versuche, Kants Lehren in die wesentlich veränderten Problemstellungen, die uns gegenwärtig gegeben sind, hineinzutragen, nach wie vor für eine Schädigung der sachlichen Erkenntnis. Ich stimme vielmehr durchaus dem Urteil Zellers zu,

verbindet, trennt sie 1766. Denn damals, und noch bis nach 1772 glaubte Kant „noch immer die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern“[1]). Seine skeptische Methode der Antinomienerörterung wird von ihm deshalb nicht nach ihrer Verwandtschaft, sondern nach ihrem Gegensatz zu Humes Skepticismus gedacht. Allerdings ist nicht zu leugnen, dass Jemand, der die Kritik der reinen Vernunft mit dem Hauptinhalt der Träume eines Geistersehers vergleicht, mit den meisten Interpreten Kants zu dem entgegengesetzten Urteil kommen muss. Die Träume eines Geistersehers jedoch geben von Kants Standpunkt um 1766 nur ein einseitiges Bild. Sie zeigen nur die Abrechnung mit jener dogmatischen Metaphysik, welche durch den antinomischen Charakter ihrer letzten Entwicklung nicht stutzig geworden ist, sie weisen nur die Negative seiner Position, in der er sich mit Hume begegnet. Ein volles Bild seines Standpunktes gewinnen wir erst dadurch, dass wir, wie oben geschehen, zusammen lesen, was er über die wahre antinomisch-analytische Methode durch seine zerstreuten Andeutungen mehr verhüllt als kundgibt, weil seine Ideen hierüber noch nicht zur Reife gekommen sind, weil er sich, um noch ein anderes seiner Bilder zu verwerten, nur erst in einer Dämmerung befindet. So wie man deshalb auch das frühere Glied der Vergleichung richtig wählt, es seinen positiven Grundlagen nach genauer bestimmt, muss sich das Urteil in das oben begründete verwandeln. Hume wird eben erst 1772 zu dem Vorgänger, der auf der Spur des Richtigen angefangen hat; bis dahin ist er der Skeptiker, der nichts besitzt, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss haben kann.

„dass das Zurückgehen auf Kant für uns nur bedeuten könne: die Fragen, die er gestellt hat, nicht bloss aufs neue zu stellen, sondern sie auch weiter und schärfer zu fassen, die Antworten, die er gegeben hat, aufs neue zu prüfen, zu ergänzen, zu berichtigen. Zu welchen Ergebnissen wir aber hierbei gelangen, darüber herrscht noch kein solches Einverständnis, dass nicht an jeden, der sich mit diesem Gegenstand überhaupt beschäftigt, die Aufforderung heranträte, zu den Fragen, die sich hier aufdrängen, seine Stellung zu nehmen“ (Zeller, *Vorträge und Abhandlungen* II. 497). Eine zusammenhängende Untersuchung der mannichfachen Fragen, die für die Entscheidung über das, was Kant selbst den „Hauptzweck“ seines Werkes genannt hat, in Betracht kommen, hat Vaihinger noch nicht gegeben. Was er im einzelnen zur Sache eingewendet hat, habe ich oben berücksichtigt.

[1]) Refl. Nr. 3.

Die Selbstberichtigung, die hiernach unerlässlich geworden ist, betrifft den Umstand, dass ich früher nicht hinreichend auseinandergehalten habe, was Kant über Hume als den typischen Vertreter des hoffnungslosesten Skepticismus gegenüber der Lösung der Antinomien und über ebendenselben als seinen Vorgänger in der Grenzbestimmung des Verstandes urteilt. Kant selbst hat diesen Irrtum, den ich mit allen anderen Interpreten teilte, dadurch möglich gemacht, dass er bei seinen häufigen Besprechungen Humes diese beiden Punkte ebenfalls nicht scharf sondert. So entsteht ein auf den ersten Blick unvereinbarer Gegensatz in Kants Beurteilung desselben sowie in der Bestimmung von Humes Verhältnis zum Kriticismus, je nachdem er Hume als den Skeptiker *κατ᾽ ἐξοχήν* in Gedanken hat, oder als den Begründer der Deduction der Kategorien[1]). Kant selbst aber hatte keinen Anlass zu solcher Trennung, da ja in Humes Lehre selbst, die er im Verhältnis zur seinen als Ganzes charakterisiert, jener Skepticismus die unmittelbare Consequenz seines Grundsatzes ist. Ueberdies war für ihn von vornherein klar, was die Geschichtsforschung sich erst mühsam erarbeiten musste, dass nämlich seine Entdeckung des transscendentalen Idealismus auf ganz anderm Wege gewonnen war, als die spätere Auffindung und Lösung des Problems der Deduction.

Eine zweite Selbstberichtigung meiner früheren Darstellung habe ich schon an anderem Orte gegeben. Obgleich Vaihinger

[1]) Ich stimme hier insofern mit Vaihinger (*Commentar* I. 347) überein, als auch diesem sich unwillkürlich der Gedanke aufgedrängt hat, „Kant habe in der Schilderung der Einwirkung Humes auf ihn zwei zeitlich auseinander liegende Einwirkungen“ zusammengenommen. Dass Kant dieselben „durch eine Erinnerungstäuschung verwechselt“ habe, wie Vaihinger annimmt, ist jedoch für mich ausgeschlossen, nicht nur weil ich eine solche Annahme psychologisch für sehr unwahrscheinlich halte, sondern vor allem, weil ich es mit Paulsen gegen K. Fischer, Riehl und Vaihinger für irrig halte, Kant habe im Jahre 1763 „von Hume gelernt, dass die speciellen Causalurteile synthetischer Natur seien“. Kants Gedanken sind in jener Zeit, wie ich oben bewiesen zu haben glaube, durch Hume nicht positiv bestimmt, sondern wesentlich negativ, sofern er sich trotz mancher Uebereinstimmung mit ihm gegenüber dem Dogmatismus doch des Gegensatzes auf das Deutlichste bewusst bleibt, der seine skeptische Methode der Antinomienlösung von Humes Skepticismus trennt. Von jenem Skepticismus hat Kant, wie wir gesehen haben, selbst erklärt, könne man in Ansehung der antinomischen Probleme nichts nehmen, weil er für diese nichts besitze. Auch Ducros a. a. O. hat den Einfluss der Antinomien ganz übersehen.

jene meine frühere Meinung gegen mich selbst in Schutz genommen hat, muss ich diese Berichtigung aufrecht erhalten. Jener Einfluss Humes ist nämlich weder so früh zu Stande gekommen, als ich annahm, noch so plötzlich entscheidend gewesen, als Kants systematisierende Darstellung desselben in den Prolegomenen erwarten liess. Den Beweis dafür, dass dieser Einfluss nicht „gewiss bald nach dem Brief an Herz von 1772“ entscheidend eingewirkt hat, liefert nicht bloss die noch negative Fassung des Verstandes in den von Starke herausgegebenen anthropologischen Vorlesungen[1]), die nicht vor dem Winter 1773/74 gehalten sein können, sondern vor allem die eigentümlich schwankende, nur ihrem allgemeinen Sinne nach behauptete, im einzelnen noch nicht durchgeführte Grenzbestimmung des Verstandes in den metaphysischen Vorlesungen aus ungefähr derselben Zeit[2]). Aus diesen Gründen folgt, was auch durch die nachstehenden Reflexionen bestätigt wird, dass die langjährige stille Arbeit an der Deduction, dieses „Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte“[3]), wesentlich der Durchführung des Humeschen Grundsatzes durch das ganze Gebiet der reinen Vernunft gewidmet war. Wir werden kaum irregehen, wenn wir annehmen, dass Kant noch 1776 mit diesen Schwierigkeiten ringt. Denn seine Erklärung in dieser Zeit lautet hinsichtlich der principiellen Frage noch ungleich unsicherer als die späteren. Er schreibt nämlich zwar im November dieses Jahres, dass er „die letzten Hindernisse“ seiner geplanten Kritik der reinen Vernunft „nur den vergangenen Sommer überstiegen habe“. Aber er gesteht doch zugleich, dass alle seine Ausfertigungen „insgesamt durch einen Hauptgegenstand wie durch einen Damm zurückgehalten werden, von welchem er hoffe, ein dauerhaftes Verdienst zu erwarten[4]), in dessen Besitz er auch wirklich schon zu sein g l a u b e, und wozu nunmehr n i c h t w o l nötig ist es auszudenken, sondern auszufertigen“. Er fügt überdies hinzu, dass er diese Arbeit „allererst jetzt antrete“. Wir werden diese Annahme um so unbedenklicher machen,

[1]) Man vgl. Bd. I. S. 58.
[2]) *Eine unbeachtet gebl. Quelle* 139 f., *Mitteilungen* 90 f.
[3]) Pr. 14.
[4]) K. W. VIII. 698.
[5]) erwerben?

als es sich wol verstehen lässt, dass Kant die Ueberzeugung von der Erkennbarkeit der Dinge an sich, die er mehr als dreissig Jahre mit seinen dogmatischen Gegnern geteilt hatte, nicht ohne schweren Kampf Humes Grundsatz opferte, dass es nicht minder mühselige Selbstkritik forderte, von ihm aus all den Hoffnungen zu entsagen, die sich besonders an eine rationale Seelenlehre knüpfen lassen, die deshalb auch am längsten den kritischen Einflüssen Widerstand geleistet hat[1]).

Müssen wir hiernach an die Stelle einer plötzlichen Erweckung durch Hume nur, um in Kants Bildern zu bleiben, einen empfänglichen Zunder für den von diesem geschlagenen Funken statuieren, „dessen Glimmen sorgfältig unterhalten und vergrössert worden" ist, so wird die Frage nach dem Zeitpunkt jener Einwirkung nur dahin formuliert werden können: bis zu welcher Zeit lassen sich Spuren jener Einwirkung noch nicht erkennen? Solche fehlen ohne allen Zweifel noch vollständig in dem Briefe von 1772. Denn in diesem ist er erst so weit, dass er Platons, Malebranches und Crusius' Lösungen seines Problems verwirft, da diese nicht nur den *deus ex machina* zu Hilfe rufen, sondern auch „in der Stille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinnst Vorschub" leisten. Er selbst räumt noch ein, dass die Frage „immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens hinterlässt, woher ihm diese Uebereinstimmung mit den Dingen selbst komme"[2]). Leider nun ist der nächste uns Material bietende Brief an Herz dieser Zeit erst nahezu drei Jahre später geschrieben[3]). In diesem aber sind die Rätsel der neuen Problemstellung schon so weit gelöst, dass wir, fehlten uns die nächstfolgenden Briefe, schon hier die endgiltige Durchführung als gelungen glauben würden. Denn Kant schreibt: „da ich einmal in meiner Absicht, eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt[4]) umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen, so weit gekommen bin, dass ich mich in dem Besitz eines Lehrbegriffs sehe, der das bisherige Rätsel völlig aufschliesst, und das Verfahren der sich selbst isolierenden

1) *Eine unb. gebl. Quelle* 143; *Mitteilungen* 95; im Nachstehenden Nr. 1284 f.

2) W. VIII. 690.

3) Bd. I. 1, S. 48.

4) D. i. von den Dogmatikern.

Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt, so bleibe ich halsstarrig bei meinem Vorsatz, mich keinen Autorkitzel verleiten zu lassen..., ehe ich meinen dornigen und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei gemacht habe." Es bleibt uns also die Zeit von Anfang 1772 bis Ende 1774. Nun erbittet sich Kant in einem Brief an Hamann[1]) vom 6. April 1774 die Meinung desselben über seinen eigenen Begriff von Herders ältester Urkunde „in einigen Zeilen aus, aber womöglich in der Sprache der Menschen. Denn ich armer Erdensohn bin zu der Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisiert. Was man mir aus den gemeinen Begriffen nach logischen Regeln vorbuchstabieren kann, das erreiche ich noch wol. Auch verlange ich nichts weiter, als das Thema des Verfahrens zu verstehen: denn es in seiner ganzen Würde zu erkennen, ist nicht eine Sache, worauf ich Anspruch mache". Vergleicht man aber diese Aeusserung mit den nachstehenden Reflexionen über die Schwärmerei[2]), so wird es in hohem Masse wahrscheinlich, dass wir hier schon einen Ausdruck des neu gewonnenen Standpunktes sehen dürfen. Denn es ist eine in Sprache und Ton offenbare Verwandtschaft mit diesen Reflexionen vorhanden, deren Ursprung aus der Zeit der ersten lebhaften Reaction gegen allen Dogmatismus in Folge der Anregung durch Hume kaum zweifelhaft sein kann. Dann wäre nicht die Zeit bald nach 1772, sondern die Zeit um den Anfang 1774 der wahrscheinlichste Termin für den Beginn des Einflusses von Hume. Dem würde denn auch der Standpunkt Kants um diese Zeit, der sich aus der Analyse der Vorlesungen über Metaphysik ergibt, am besten entsprechen.

Die Details der Frage, wie dieser Einfluss des englischen Philosophen auf Kant in dieser Zeit zu Stande kommen, will ich nicht erörtern. Das Wertvollste an ihrer Entscheidung ist gesichert, dass nämlich auch dieser Einfluss nichts weniger als ein directer Uebergang von Humeschen Ideen auf Kant ist, sondern eine Amalgamierung des Fremden, die erst möglich wurde, nachdem das selbstgefundene Problem der Deduction, und die Einsicht in die unzulänglichen Lösungen der Dogmatiker, die

[1]) Hamann, W. VIII. 1, 237.

[2]) Nr. 236 f.

dasselbe gestreift hatten, die Gedanken Kants in den rechten Fluss gebracht hatte. Es ist ferner sicher, dass nicht etwa ein erneutes Studium Humes in dieser Zeit stattgefunden haben kann. Kant hätte damals nicht übersehen können, dass Hume hinsichtlich des transscendentalen Idealismus von Raum und Zeit ebenfalls mit ihm auf gleichem Boden steht. Die Annahme einer Erinnerung an die Grundgedanken von Humes Kritik des Causalbegriffs, die Kant aus seinen früheren Studien geläufig war, gibt deshalb nicht bloss die notwendige, sondern auch die hinreichende Bedingung. Zu einer Vermittlung durch die Lectüre von Beatties 1772 in Uebersetzung erschienenem Versuch über die Natur der Wahrheit, an die Vaihinger denkt, sehe ich keinen entscheidenden Grund.

Ueber den Entwicklungsgang Kants in diesem letzten Vorstadium vor der Gestaltung seiner Lehre in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wussten wir bis vor kurzem nur aus den Hinweisen, welche Kants spärliche Briefe an Herz aus dieser Zeit enthalten, d. i. im Grunde nichts Wesentliches. Einsicht in den Anfang dieser Periode intensivster Gedankenarbeit bietet uns jetzt der grössere Teil der Vorlesungen über Metaphysik sowie die Starkesche Ausgabe der Anthropologie. Für den weiteren Verlauf derselben finden sich in den nachstehenden Reflexionen, speziell in den Abschnitten über die Kategorien und ihre Deduction, reich fliessende Quellen.

V.

Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft.

Reflexionen Kants
zur Kritik der reinen Vernunft.

Widmung.

Kriticismus, erste Periode.

1. (Zur Dedication.) Sie haben mich mit Ihren Zuschriften beehrt*). Die Bemühung, auf Ihr Verlangen einen Begriff von

*) Dieser Entwurf ist, wie Kants Briefe an LAMBERT und besonders der Brief Kants an JOHANN BERNOULLI (K. W. VIII. 649 f.) beweisen, an LAMBERT gerichtet. Dass er sich auf die Kritik der reinen Vernunft bezieht, folgt aus dem Nachklang seines Wortlauts in dem eben erwähnten Brief. An die Dissertation von 1770 kann schon wegen ihres Charakters als akademischer Schrift nicht gedacht werden. Aus dem Datum von Lamberts Tod folgt, dass er spätestens Anfang Oktober 1777 niedergeschrieben sein wird. Vermutlich aber stammt er aus der Zeit des kritischen Rationalismus. Gegen die Zeit des Kriticismus sprechen vor allem Kants spätere Urteile über Lambert (vgl. Nr. 223), sodann auch (nach W. VIII. 691) die Hineinnahme der Kritik der praktischen Vernunft, die aus der Hervorhebung des speculativen Teils folgt. Der Entwurf zeigt, dass die Bedeutung des Anstosses, den Kant von LAMBERT durch die Briefe des letzteren aus den Jahren 1765 und 1766 empfangen hat, von dem Philosophen selbst ungleich höher geschätzt wurde, als bisher angenommen worden ist. PAULSEN ist mit kurzen Worten über den Zusammenhang beider hinweggegangen (*Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie*, 95). Aber auch die eingehenderen Darstellungen von RIEHL (*Der philosophische Kriticismus*, 174 f.) und von ZIMMERMANN (*Lambert, der Vorgänger Kants* 72) werden der Betonung, die Kant selbst schon nach W. VIII. 649 dem Einfluss seines Vorgängers hat zu Teil werden lassen, nicht gerecht. Selbst in der sorgfältigen Arbeit von JOH. LEPSIUS (*Joh. H. Lambert*), die des Gleichartigen zwischen beiden Philosophen mehrfach zu viel annimmt, ist (S. 112 f.) dieser ersten nachhaltigen Befruchtung der Idee des kantischen Kriticismus nicht nach Gebühr gedacht. Die Akademie, auf welche Kant hinweist, ist die Berliner, über deren Beziehungen zu Lambert Lepsius a. a. O. 10 f. handelt.

der Methode der reinen Philosophie zu geben, hat eine Reihe von Betrachtungen veranlasst, den in mir noch dunkel liegenden Begriff zu entwickeln, und, indem die Aussicht sich mit dem Fortschritt erweiterte, die Antworten einem unaufhörlichen Aufschub ausgesetzt. Diese Schrift kann statt einer Antwort dienen, was den speculativen Teil betrifft. Da Sie Ihrer Aufforderung und Wink zuzuschreiben ist, so wünschte ich, dass sie Ihnen ganz angehörte durch die Bemühung, sie in Ihre Bearbeitung zu nehmen. Akademien der Wissenschaften sollen mehr den Zustand der Wissenschaften Ihres Zeitalters überhaupt in Betrachtung ziehen, als einzelne Ausarbeitungen. Ihre ist die einzige...[1])

Es ist kaum nötig anzuführen, dass diese Zuschrift von Ihrem Namen eine Empfehlung erborgt, und nicht zu dem Ende da ist, demselben die . . .[1])

[1]) Fortsetzung fehlt im Manuscript.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Vorwort.

1. Entwicklungsgeschichtliches.

Kriticismus, erste Periode.

2. Da es eitel gewesen wäre, mir so ausserordentliches Glück oder ausnehmende Scharfsinnigkeit zuzutrauen, dass ich nach derselben Methode alle Fallgruben verhüten und auf so verworrenem Boden allein den rechten Weg treffen würde*), so habe ich einen glücklicheren Ausgang als alle meine Vorgänger gehabt haben, bloss von der Gemütsverfassung erwartet, in die ich mich versetzte und beständig erhielt, ingleichen von der Länge der Zeit, welche hindurch ich das Gemüt zu jeder neuen Belehrung offen hielt, welche Stücke ich zweifle, dass sie jemals einer vor mir beobachtet hätte. Ich habe in dem Gebiete der Philosophie der reinen Vernunft mich noch nirgend ansässig gemacht, ich habe keine grossen Bücher darin geschrieben und meine Eitelkeit in die Notwendigkeit gesetzt, sie zu verteidigen und bei einerlei Meinung zu bleiben. Ich habe sogar die kleinen Versuche, die ich davon ausstreute, um nicht ganz müssig zu scheinen, abermals jeden angesehen, um nicht auf einerlei Stelle geheftet zu bleiben, und die Kritik derselben von andern, deren Gelindigkeit mir doch den Mut nicht benahm.

3. (**Ich habe von dieser Wissenschaft nicht jederzeit so geurteilt. Ich habe anfänglich davon gelernt, was sich mir am

*) Man vgl. K. W. II. 115.

**) Zu den folgenden Reflexionen vgl. man *Kants Prolegomenen* herausg. von B. Erdmann, LXXXVII f., wo Nr. 2 und Nr. 3 bereits abgedruckt sind.

1*

meisten anpries. In einigen Stücken glaubte ich etwas Eignes zu dem gemeinschaftlichen Schatze zutragen zu können, in andern fand ich etwas zu verbessern, doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern. Denn der so dreist hingesagte Zweifel schien mir so sehr die Unwissenheit mit dem Tone der Vernunft zu sein, dass ich demselben kein Gehör gab. Wenn man mit wirklichem Ernst die Wahrheit zu finden nachdenkt, so verschont man zuletzt seine eignen Producte nicht mehr, ob es zugleich scheine, dass sie uns ein Verdienst um die Wissenschaft verheissen. Man unterwirft, was man gelernt oder selbst gedacht hat, gänzlich der Kritik. Es dauerte lange, dass ich auf solche Weise die ganze dogmatische Theorie dialektisch fand. Aber ich suchte etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch in Ansehung der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnisart. Ich fand allmählich, dass viele von den Sätzen, die wir als objectiv ansahen, in der Tat subjectiv seien, d. i. die Conditionen enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen. Allein dadurch wurde ich zwar vorsichtig, aber nicht unterrichtet. Denn da es doch wirklich Erkenntnisse *a priori* gibt, die nicht lediglich analytisch sind, sondern unsere Erkenntnis erweitern, so fehlte mir eine unter Regeln gebrachte Kritik der reinen Vernunft, vor allem aber ein Kanon derselben, denn ich glaubte noch immer die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern. Hierzu bedurfte ich nun der Einsicht, wie überhaupt eine Erkenntnis *a priori* möglich sei.

4. Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie stäcke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht.

5. Ich habe diese Betrachtungen nicht in diesen Stand setzen können, ohne zu gleicher Zeit auf die übrigen Einflüsse der reinen Philosophie Acht zu haben, die ich zugleich vollendet habe. Denn ich bin nicht der Meinung eines vortrefflichen Mannes, der da empfiehlt, wenn man einmal sich wovon über-

zeugt hat, daran nachher nicht mehr zu zweifeln*). In der reinen Philosophie geht das nicht. Selbst hat der Verstand auch schon einen natürlichen Widerwillen dagegen. Man muss eben die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen, und selbst wenn diese einen besonderen Beweis entbehren**), das Gegenteil versuchen anzunehmen, und so längeren Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet***).

6. Es hat eine geraume Zeit dazu gehört, ehe die Begriffe sich bei mir so geordnet hatten, dass ich sie sah ein Ganzes ausmachen und die Grenze der Wissenschaft deutlich zeichnen ⟨konnte⟩, die ich vorhatte. Vor der Disputation hatte ich schon die Idee von dem Einfluss der subjectiven Bedingungen der Erkenntnisse in die objectiven, nachher von dem Unterschiede des Sensitiven und Intellectuellen; aber der letztere war bei mir bloss negativ †).

7. Durch diese meine Abhandlung ist der Wert meiner vorigen metaphysischen Schriften völlig vernichtet. Ich werde nur die Richtigkeit der Idee noch zu retten suchen ††).

*) Man vgl. Nr. 3 und Nr. 21.

**) d. i. „nicht bedürfen“ und dem Sinn nach „nicht zu bedürfen scheinen.“

***) Man vgl. die Reflexionen zum antinomischen Verfahren und zur Dialektik.

†) Man vgl. die analoge Aeusserung K. W. VIII. 688.

††) Dass hier nur die Kritik der reinen Vernunft gemeint sein kann, nicht die Dissertation von 1770, bedarf wol keines Beweises. Wahrscheinlich aber ist aus der Bezeichnung derselben als „Abhandlung“, dass dem Philosophen das Werk nicht in der uns vorliegenden Gestalt, sondern in der noch 1778 geplanten Form, als „eine Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird“ (W. VIII. 704), d. i. als lediglich Aesthetik und Analytik enthaltend, vorgeschwebt hat. — Zu dem obigen Urteil Kants über seine früheren Schriften vgl. man Pr. 193 f. und Refl. Nr. 21.

2. Art der Darstellung.

Kriticismus, erste Periode*).

8. Meine Methode ist nicht sehr geschickt dazu, den Leser an sich zu halten und ihm zu gefallen**).

9. Die Methode meines Vortrags hat eine nachteilige Gestalt; sie sieht scholastisch aus, mithin grüblerisch trocken, ja eingeschränkt, und weit vom Tone des Genies verschieden.

10. Es scheint zwar nichts geschmackswidriger zu sein als Metaphysik; aber die Zierrate, die an der Schönheit glänzen, lagen erstlich in dunkeln Grüften, wenigstens sah man sie nur durch die finstre Werkstatt des Künstlers.

11. Wenn man hin und her blättert, so kann nichts pedantischer scheinen, ob es zwar zur Abschaffung alles Pedantischen in Dingen, welche die Natur der Seele, die Zukunft und den Ursprung aller Dinge betreffen, ganz eigentlich abgezielt ist. Allein der menschliche Verstand fehlt hier durch Subtilität, und muss dadurch wiederlegt werden.

12. In Metaphysik muss man subtil sein. Denn alle diese

*) Diese Datierung macht keinen Anspruch auf Strenge. Sicher zutreffend ist sie nur, abgesehen vielleicht von Nr. 10 und Nr. 17, für die erste Gruppe der Reflexionen, Nr. 8 bis Nr. 22. Die beiden andern Gruppen mögen zum Teil vorkriticistischen Ursprungs sein; zum Teil gehören sie (nach der Anm. zu Nr. 31) der späteren Zeit des Kriticismus an. Ich habe bei den letzteren (Nr. 23 f.) eine Scheidung nicht versucht, teils weil sie nicht durchzuführen ist, teils weil wir annehmen dürfen, dass dieselben ohne Ausnahme in die Gedanken über „die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt . ., vornehmlich in der Philosophie" eingegangen sind, denen Kant im Winter 1778, wie er an Herz schreibt, nachhing (K.W.VIII. 721; der Brief gehört nicht in die von Hartenstein angenommene Zeit, sondern in die eben erwähnte; seine Stelle ist zwischen dem elften und zwölften der Sammlung). Einzelne, wie Nr. 23, 24, 26, 27, 34, 41, 42, können auch in den anthropologischen Vorlesungen eine Stelle gefunden haben.

**) Zur Sache vgl. man *Pr.* 15 f. — Im Manuscript folgt Nr. 47.

Erkenntnis ist *a priori*, und ohne Ableitung von ihren ersten Quellen unsicher.

13. Ich habe jederzeit vor Augen gehabt, dass ich nur die transscendentale Philosophie zu bearbeiten hatte, dass die Grenze einer jeden Wissenschaft genau beobachtet werden müsse, und dass die Vermengung nur dazu diene, Blendwerke zu machen. Aber eben dadurch habe ich vieles verloren, was der Schrift zur Empfehlung hätte dienen können.

14. Ich habe die Schulmethode*) gewählt und sie der freien Bewegung des Geistes und des Witzes vorgezogen, ob ich zwar, da ich wollte, dass jeder nachdenkende Kopf an dieser Untersuchung Teil nehmen sollte, fand, dass die Trockenheit dieser Methode Leser von der Art, welche geradezu die Verbindung mit dem Praktischen suchen, abschrecken würde. Ich würde, wenn ich auch im grössesten Besitze des Witzes und der Schriftsteller-Reize gewesen wäre, sie hiervon ausgeschlossen haben, denn es liegt mir viel daran, keinen Verdacht übrig zu lassen, als wolle ich die Leser einnehmen und überreden, sondern damit ich entweder gar keinen Beitritt von ihnen als bloss durch die Stärke der Einsicht zu erwarten hätte. Auch die Methode ist mir nur durch Versuche entstanden.

15. Wenn ich auch wie HUME**) alle Verschönerung in meiner Gewalt hätte, so würde ⟨ich⟩ doch Bedenken tragen, mich ihrer zu bedienen. Es ist wahr, dass einige Leser durch Trockenheit abgeschreckt werden. Aber ist es nicht nötig, einige abzuschrecken, bei denen die Sache in schlechte Hände käme?

16. In vielen Stellen würde mein Vortrag[1]) weit deutlicher geworden sein, wenn er nicht so deutlich hätte sein müssen.

[1]) Im M.: würde ich würde mein Vortrag.

*) Man vgl. Kr. Beil. I, XII.
**) Man vgl. Pr. 18, 36.

17. Das ist nicht der kürzeste Weg, der durch den kleinsten Raum geht, sondern der in der kürzesten Zeit kann absolviert werden; so wie das Buch das kürzeste ist, wodurch ich in der kleinsten Zeit den Gegenstand begreifen kann*).

18. Die, so sich bei dem [bequemlichen], was allgemein angenommen ist und gleichsam durch Vertrag gangbar ist, und daher allgemein verständlich scheint, haben ein leichtes Spiel, sich mit ihrer Seichtigkeit auf vorteilhafte Weise zu zeigen; sie breiten sich mit Leichtigkeit aus, weil sie keine Schwierigkeiten und sich nirgend gebunden fühlen. Sie scheinen die Erkenntnis zu erweitern, und erwerben sich Ansehen, weil ihnen, so wie dreisten Personen alles, was sie mit Zuversicht tun, auch zuverlässig ansteht**).

19. Man muss den vorwitzigen Denkern alles zuerst schwer machen. Sie sollen sich nicht keck auf ihre gesunde Vernunft berufen. Sie reisen nicht in einem angebauten Lande.

20. Das Anführen der Bücher ist in einem System der transscendentalen Philosophie beim Entwurf nicht nötig, so wenig wie in einer Geometrie. Einstimmige Urteile anderer geben da nur einen Beweisgrund ab, wo es nicht um die Regel, sondern deren Anwendung, d. i. die Urteilskraft zu tun ist, und wo nicht alles aus einer Idee***), sondern vielmehr der Begriff aus einer Menge verglichener Beobachtungen hergeleitet werden muss.

21. Ich habe niemand angeführt, durch dessen Prüfung ich etwas gelernt habe. Ich habe gut gefunden, alles Fremde wegzulassen und meiner eigenen Idee zu folgen. Ich habe nicht wider Systeme gestritten u. s. w.†). Ich habe mich selbst nicht angeführt, sondern alles umgeworfen. Ich billige nicht die Regel,

*) Man vgl. Kr. Beil. I, XIII.

**) Man vgl. Pr. 190 f.

***) Man vgl. den Abschnitt: „Von der Vernunft und den Ideen."

†) Eine Erklärung, die auf die uns vorliegende Kritik der reinen Vernunft besonders in Folge ihrer Polemik gegen die Leibnizische Lehre nicht Anwendung finden kann.

wenn man im Gebrauch der reinen Vernunft vorher etwas bewiesen hat, dieses nachher, wie einen festen Grundsatz nicht mehr in Zweifel zu ziehen*).

22. Ich kann mir noch den Vorwurf vorbilden, dass Verschiedenes nicht erläutert ist, was noch hätte gesagt werden sollen. Das ist ebenso viel, als wenn man einem den Vorwurf machte, dass, da er nur ein kleines Buch schreiben wollte, er nicht ein grosses Buch geschrieben hat. Das Ermangelnde in einer Schrift macht keinen Fehler (verfehlte Absicht) aus, aber wol der Mangel, der bei dem angetroffen wird, was man für complet ausgibt. Es gehört Mässigung und Urteilskraft dazu, nicht Alles zu sagen, was man Gutes weiss und sein Werk nicht mit allen seinen Einfällen zu überladen, damit die Hauptabsicht nicht darunter leide. Ich habe in der Analysis einiges nicht Unerhebliche gesagt u. s. w.**).

23. Man muss sich mit seinem Gegenstande und nicht mit dem Zuschauer in Gedanken beschäftigen, wenn man gut in die Augen fallen will. Man muss sich nur selbst genug tun wollen. Was man glaubt, dass es für uns selbst übertrieben oder entbehrlich wäre, das ist es auch für den Leser.

24. Das Sinnliche, was wir dem Vortrage (Ausdruck der Gedanken) zu geben suchen, ist ihn zu stilisieren, zu concentrieren oder zu beleben. Ein Uebermass bei dem ersten ist pedantisch; das letztere entweder schwindlich oder tändelnd. Man muss dem Vortrag nicht hinter dem Gedanken, sondern mit ihm zugleich seine Gestalt geben.

25. Die deutsche Sprache ist unter den gelehrten lebenden die einzige, welche eine Reinigkeit hat, die ihr eigentümlich ist. Alle fremden Worte sind in ihr auf immer kenntlich,

*) Man vgl. Nr. 5.

**) Der Sinn, in dem hier von Analysis die Rede ist, folgt aus Nr. 118 f. Der Vergleich im Anfang der Reflexion bestätigt, dass Kant hier die Kr. d. r. V., wie sie abweichend von der uns vorliegenden Ausführung 1778 geplant wurde, im Sinne hat.

an die Stelle dass Englisch und Französisch mit solchen können angefüllt werden, ohne dass zu merken ist, sie wären ihnen anderwärts zugefallen. Deswegen belohnt es der Mühe, darauf Acht zu haben und sich lieber in Parenthese der fremden Wörter zu bedienen*). Diese Aufmerksamkeit macht nach und nach die Sprache reich und zugleich sehr bedeutend und bestimmt. — Der neuen Zusammensetzung der Wörter muss Schranken gesetzt werden. Das Allgemeine einer Sprache und der Idiotismus[1]).

26. Ich frage, ob nicht ein jedes aus einer fremden Sprache entlehnte Wort in einer feierlichen Rede wie ein Spielwerk, wie Flittern klingt. Die deutschen Namen des Ranges: Botschafter, Feldherr u. s. w. klingen prächtiger. Die deutsche Sprache ist umständlich: nicht weitschweifig, sondern zergliedernd, hat Vielheit der Ausdrücke in Verstandesbegriffen; die in empirischen taugen nicht; ist methodisch: Er, Sie. Man kann das letztere, nämlich Cärimonien abschneiden, aber das erste dürfen wir uns nicht genügen lassen. Wir haben diesen Vorzug vor andern Völkern. Wir können wol von den Franzosen die Leichtigkeit, von den Engländern das Inhaltvolle annehmen, aber nicht die Manier: wir haben unsre eigene. Wir müssen die Sprache einigen, erweitern, bestimmen, aber nicht verändern. Sie ist die Sprache der Verdollmetschung durch Europa. Deutschland liegt in der Mitte.

27. Eine Disproportion macht bisweilen eine vorteilhafte Befremdung, und wenn sie sich in Wollaut auflöst, die Illusion der Grösse; aber man kann aus solcher Gebrechlichkeit nicht eine Regel machen. Fremde Wörter verraten entweder Armut, welche doch verborgen werden muss, oder Nachlässigkeit. Was darin missfällt ist das Geflickte und Fremdartige.

[1]) Die Worte nach dem Gedankenstrich scheinen späterer Zusatz.

*) Kant hat diese Gewohnheit bekanntlich, allerdings so wenig streng wie er überhaupt später mit der sprachlichen Darstellung zu verfahren pflegt, bis in seine letzten Schriften beibehalten. Dieselbe stammt offenbar aus dem akademischen Vortrag, der damals an meist lateinische Compendien gebunden war (Vgl. die Einleitung zu Bd. I, 1 f.). In diesen war es seit den ersten Decennien des vorigen Jahrhunderts Sitte geworden, die Hauptterminі in deutscher Uebersetzung anzumerken.

28. Den Wollaut der deutschen Sprache zu befördern: Wer nach England geht, handelt ebenso als wer einen Schweizer nach Holland schickt, um ihn zu civilisieren, oder einen Schwaben nach Tyrol, um daselbst der hochdeutschen Sprache obzuliegen. Wir müssen das Sanfte durch eine Analogie mit dem Italienischen nachahmen und anstatt Artikel und Sylben wegzulassen, sie hinzufügen, ohne die Sprache zu verhunzen, und die Aussprache holperig zu machen.

29. Ich muss es gestehen, ich habe einen gewissen Aberglauben in Ansehung verschiedener Ausdrücke, welche grossen Köpfen eingefallen sind. Ich suche hinter ihnen nicht die Bedeutung, aber wenn ein Begriff mir im Nachdenken aufsteigt und mir das Wort auffällt, so scheint es fühle ich die Begeisterung oder auch die ganze Empfindung, die derjenige hatte, welcher den Ausdruck mit demselben Begriff hatte, mit dem ich sympathisiere.

30. Man ruft, dass in Deutschland der Geschmack in schönen Künsten zugenommen habe. Aber wo ist der Schriftsteller, der die Geschichte und die vollkommensten philosophischen Gegenstände mit Verstand und tiefer Einsicht doch so schön abhandelt als Hume*), oder die moralische Kenntnis des Menschen wie Smith! Hiervon muss man den Anfang machen, indem wir die Muster des spielenden Geistes schon vor uns haben. Die, so die Bewegungen der Einbildungskraft und das Bildliche sowol als Gefühlvolle aller Gattungen einführen, schwächen den Einfluss des Verstandes und bringen uns wieder zurück in die phantasievolle, aber bloss schimmernde Denkungsart der Morgenländer.

31. (**Es gibt nur zwei Quellen giltiger Einsichten: Vernunftwissenschaft oder kritische Gelahrtheit; und dann einen

*) Man vgl. Refl. Nr. 15.

**) Zu der folgenden Gruppe von Reflexionen vgl. man Kr. d. r. V. 125, *Anthrop.* W. VII, §§ 22, 41, 56. Die Vorbilder, die dem Philosophen vorschwebten, wurden in erster Reihe durch Männer wie Hamann, Herder, Jacobi und Schlosser gegeben. Dass der erstere hierher gehört, bedarf keines Beweises; der scheinbare Widerspruch, den Kants oft citiertes Urteil

aufgesammelten Kram von Brocken aus beiden ohne Methode und Wissenschaft mit einem Geist der Eingebung beseelt. Alle solche Schwärmer sprechen Religion.

32. Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, dass sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze. Sie hindert auch alle egoistischen Grundsätze des Urteils, und also aus blossen Empfindungen. Wir können das Besondere nur in allgemeiner Vernunft einsehen.

33. Die Idee geht vor dem Begriffe vorher, muss aber auf Begriffe gebracht werden. Sie verbindet sich auch mit Empfindungen; diese aber sind nicht das Gegenbild der Idee, sondern ihre sinnlichen Correlata, und können gar nicht dienen, die Idee verständlich zu machen. Daher kommt es, dass manche gute, verständige Köpfe der Idee, aber niemals der Auswicklung derselben fähig sind und, weil Worte nicht die ganze Idee ausdrücken können, bei Empfindungen stehen bleiben.

34. Empfindungsvoll sprechen geschieht entweder, indem man seine eigenen Empfindungen bloss ausdrückt, oder die Begriffe und die sinnliche Vorstellung der Sache so lebhaft, dass sie seine und anderer Empfindung zugleich rührt. Andächtige, welche die Grösse Gottes mit Lobsprüchen erheben, und der

über Hamann liefert (vgl. Bd. I, 23), ist leicht zu heben. Auf Herder weist Kants Erklärung in der Recension der Ideen (K. W. IV. 178, 181 f.). An Jacobi werden wir durch die Bemerkungen Kants in dem Aufsatz über das Orientieren (z. B. K. W. IV. 349), sowie durch die Aeusserungen in den Briefen über Jacobis „affektirte Genieschwärmerei“ u. s. w. (K. W. VIII. 713, 741) erinnert. Man vgl. auch Gildemeister, *Hamann* V. 140, 515. Für Schlosser spricht, abgesehen von der Bemerkung W. VIII. 741, vor allem der erste Aufsatz Kants gegen denselben, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796). Man vgl. besonders die Reflexionen Nr. 35, 36, 44, 45 mit K. W. VI. 465 f., 471, 474. Der Ursprung auch der eben citierten Reflexionen jedoch ist nicht in diese späte Zeit zu verlegen. Dagegen spricht nicht bloss die Verteilung derselben im Manuscript, sondern auch ihre allgemeine Haltung. Was auf Schlosser geht kann allerdings erst in die Zeit seiner „Platonischen Briefe“ fallen. In zweiter Reihe kommen Swedenborg und die von Kant im engeren Sinne so genannten „philosophischen Schwärmer“, von denen die Reflexionen Nr. 232 f. handeln, in Betracht.

Astronom. Die Bewegung seines eigenen Gemüts hinter der Abschilderung der Sachen, die sie erregen, verstecken, macht den grössten Eindruck; nicht allein, weil er von der Sache selbst herkommt, sondern weil Niemand sich eines Andern Empfindungen unterwerfen will, und man insgeheim die Gerechtsame der Vernunft erhalten will.

35. Wer allenthalben Anschauung an die Stelle der ordentlichen Reflexion des Verstandes und Vernunft setzt (desjenigen setzt, was bloss im Begriffe besteht, für den uns keine Anschauung gegeben ist) schwärmt. Es ist notwendig, dass er seine Gefühle, Gemütsbewegungen, Bilder, halbgeträumten, halbgedachten Begriffe, welche in seinem bewegten Gemüte spielen, für die Sache selbst nimmt, die einer besondern Kraft in ihm so erscheint. Je weniger er sich verständlich machen kann, desto mehr schmält er auf die Unzulänglichkeit der Sprache und der Vernunft, und ist ein Feind aller Deutlichkeit, weil er nicht durch Begriffe, auch nicht durch Bilder, sondern durch Gemütsbewegungen unterhalten wird. Auch gefühlvolle Autoren realisieren ihre Launen *). Alle insgesammt können Genie haben, voll Empfindung und Geist, auch einigen Geschmack, aber ohne die Trockenheit und Wachsamkeit und Kaltblütigkeit der Urteilskraft. Alles was deutlich ist, zeigt ihnen eine Seite der Sache nach der andern, und dann den Begriff des Verstandes; sie wollen aber alle Seiten zusammen schauen. Alles Mystische ist ihnen willkommen, sie sehen in schwärmenden Schriften oder überhaupt im Alten unerhörte Sachen. Das Neue ist ihnen darum eben, weil es pünktlich ist und ihrem lärmenden Geiste Fesseln anlegt, kurzsichtig und schaal.

36. Die Adepten des Genies, die notwendig auf Genie Anspruch machen müssen und auch nur auf den Beifall von Leuten von Genie rechnen können, sind die, welche eine nicht communicable, sondern durch gemeinschaftliche Eingebung nur sympathetische Verständlichkeit haben. Man muss diese ihr Werk treiben lassen, ohne sich um sie zu bekümmern, weil man den Geistern freilich nicht widersprechen, noch sie widerlegen kann.

*) d. h. „Gefühlvolle realisieren . . . auch“.

Das Kunststück besteht darin: Brocken aus Wissenschaft und Belesenheit mit dem Ansehen eines Originalgeists, Kritik über andre, und einen tiefverborgenen Religionssinn, um dem Gewäsche Ansehen zu geben. Die fünfte Monarchie*).

Deutschland hat doch etwas erfunden, was ihm andere nicht nachtun werden und wollen u. s. w.[1]).

37. Die kollernde Schreibart: Wer da behauptet, dass ein mutiges Ross ohne Zügel und Sattel zu reiten viel feuriger und stolzer lasse, als ein abgerichtetes discipliniertes, hat wol Recht, was den Zuschauer anlangt. Denn der bekommt genug Seltsames zu sehen und zu belachen, wenn der Reiter bald den Hut und Perrücke verliert, bald, indem er alle besäeten Felder zertritt, von fleissigen Landleuten gepfändet wird.

38. Eine Schrift mag kopfbrechend oder herzbrechend sein, so nutzt sie die Lebenskraft ab. Ein Autor, der sich selbst wol in Acht nimmt, sich den Kopf zu brechen, schreibt öfter so kopfbrechend für den Leser, dass dieser sich offenbar erschöpft, um ein Gran Vernunft aus allem dem Flitterkram von Einsicht herauszubekommen. Man hat ihn zum Besten oder man spricht ihm geradezu die Fähigkeit ab, solcher Geheimnisse teilhaftig zu werden. Halsbrechende obzwar kindische Unternehmung der Schwärmer, Vernunft und Erfahrung als die Steuerruder der Erkenntnis wegzuwerfen, und sich auf den Ocean der über die Welt hinausgehenden Erkenntnisse zu wagen.

39. Wenn die Empfindungssprache nur nach dem Lapidarstil abgesetzt ist, und in reimfreien Zeilen ohne merkliches Silbenmaass, so geht die Einbildung sogleich auf Stelzen. Es ist als wenn man die Grimasse von einem Affekt macht, und dadurch sich selbst darein versetzt, oder wie Cärimonien, Kleider Gravität einflössen: Illusion.

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Ueber diese Anspielung auf Holberg vgl. W. II. 217.

40. Ausdruck und Sprache des Schmerzes oder Beschreibung desselben.

Die Ursache abgebrochener Rede im Affekt liegt darin, dass die Imagination auf verwandte Gedanken führt und die Leidenschaft immer wieder zurückführt und eine andere Reihe anhebt.

41. Der Meister in Empfindungen ist ohne Empfindung, wenigstens ohne ernstliche; sie ist bei ihm selbst ein Spiel der Einbildung *). Man sieht's an ihren Handlungen; sie sind ohne Grundsätze, sie bringen in Sachen des Genies nichts hervor, was belehrend wäre. Man muss sie als Mystiker des Geschmacks und Sentiments ansehen.

42. Was wider die gefühl- und affektvolle Schreibart am meisten dient ist, dass diejenigen, welche darin am meisten schimmern, am leersten an Gefühl und Affekt sind; so wie Akteurs, die gut tragische Rollen spielen. Die enthusiastischen Autoren sind oft die leichtsinnigsten, die grausen Dichter die an sich lustigsten, und Young oder Richardson Leute von nicht dem besten Charakter. Das Sentiment ist bescheiden und respektiert die Regel, und Behutsamkeit scheut sich vor dem Aeussersten und ist sittsam. Es ist mit den Affektbewegungen wie mit den Indianern, die sich durchkneten lassen, und alsdann eine angenehme Mattigkeit fühlen.

43. Es ist vergeblich denen, die nur durch Begriffe schwärmen, einen überlegenden und bestimmten Vortrag anpreisen zu wollen: so wie sie diesen annehmen wollten, würden sie ganz leer sein. Sie müssen sich und andre betäuben, um zu scheinen, sie wären in dem Felde der Einsicht, welche seichte Köpfe nur debrouilliren dürften. Sie müssen ihr Genie durch Verweilung nicht erstarren und kalt werden lassen. Einfälle sind Eingebungen des Genies. Man muss davor warnen, aber sich mit Widerlegungen derselben, deren sie gar nicht fähig sind, gar nicht einlassen. Wenn sie sich zu den kalten Forschern herabliessen, so würden sie nur eine sehr gemeine Rolle spielen. Nun können sie als Meteore glänzen.

*) Man vgl. die folgende Reflexion, und zu beiden Bd. I. Nr. 521.

44. Von der Adeptensprache der Geistesanschauung: Es sind Epopten des Verborgenen in uns selbst. Man darf nicht besorgen, dass sie allgemein werde. Es geht damit, wie mit dem Stein der Weisen: dadurch dass er gemein würde, würde er allen Wert verlieren.

45. Man darf nicht besorgen, dass diese Adeptensprache sich sehr ausbreiten werde. Denn sie müsste ihren Wert verlieren, wenn sie gemein würde, weil ihre ganze Absicht darauf gerichtet ist, sich zu unterscheiden.

3. Art der Beurteilung.

Kritische Zeit*).

46. Man muss in der Beurteilung der Schriften anderer die Methode der Teilnehmung an der allgemeinen Sache der menschlichen Vernunft wählen, aus dem Versuche dasjenige heraussuchen, was das Ganze angeht; findet man es der Prüfung wert, dem Verfasser oder vielmehr dem gemeinen Besten hilfreiche Hand bieten und die Fehler als Nebensachen tractieren. Es ist für die gesammte Vernunft traurig, alles zu zerstören**).

47. Man muss seine Beurteilung vom Ganzen anfangen und auf die Idee des Werks***) sowie ihre Gründe richten. Das Uebrige gehört zur Ausführung, darin manches kann gefehlt sein und besser werden.

48. Wenn diese Schrift Gunst nötig hat, um durchzukommen, so mag sie immer verworfen werden.

*) Unsicher ist der Ursprung der ersten Reflexion. Nr. 49 und 50 sind wahrscheinlich um die Zeit der Niederschrift der Zusätze zu den Prolegomenen entstanden; die folgenden gehören vermutlich zumeist in die gleiche Periode; Nr. 52 könnte der ersten Periode des Kriticismus angehören.

**) Man vgl. K. W. II. 111.

***) Man vgl. die Reflexionen über die „Ideen“, sowie W. II. 111.

49. Ich bin sehr wol damit zufrieden, wenn man das Beste dieser vorgetragenen Lehre bei den Alten antrifft. Dass ein Urteil des Verstandes schon dem gesunden Begriffe anderer vorgelegen habe, ist zu vermuten und dient dazu, den Verstand vieler zu vereinigen. Aber ich habe in LOCKE die Stelle der[1]) *iudicia coexistentiae* erst nachher verstanden*).

50. Ein Anderes ist, in seinen Behauptungen Recht zu haben; ein Anderes, in dem Tone Recht zu haben, mit dem man seine Behauptungen ankündigt. Denn das, worin man Recht haben mag, ist deswegen doch nicht ohne Widerrede recht oder wahr; und es kann sehr unrecht sein, die Gegengründe als nichtig und den Satz als ausgemacht anzukündigen.

51. Ein jeder, der die Produkte der reinen Vernunft litterarisch, d. i. durch Belesenheit beurteilen will, unternimmt vergebliche Arbeit. Er kann sich dadurch mit Gegenständen der Beurteilung versehen; allein weil er seinen eignen Verstand nicht einer Kritik unterworfen hat, so ist seine Kritik doch immer idiotisch und nicht philosophisch. Sie bedient sich solcher Grundsätze, deren Prüfung eigentlich der Zweck ist. Philodox anstatt Philosoph**).

52. Die Antikritik ist entweder skeptisch oder dogmatisch. Die erste verwirft alle Erweiterung der Erkenntnis durch reine Begriffe und zugleich die Untersuchung dieser Vernunft selbst, die zweite behauptet die erstere und verwirft bloss die letztere. Die erste ist Misologie***), die zweite *ignava ratio*.

53. Wir können uns auf den gemeinen Menschenverstand berufen, wenn wir die Regel und die Triebfeder unseres Verhaltens bestimmen wollen, also dasjenige, was uns wirklich angeht. Wollen wir aber weiter, als unsere Pflicht angeht, auf-

[1]) Im Manuscript vielleicht „die".

*) Man vgl. Pr. 31.
**) Man vgl. Pr. 17, 188 f. sowie die Reflexionen Nr. 18 f., Nr. 68.
***) Man vgl. Nr. 68.

steigen, und in theoretische Behauptungen uns versteigen, so berufen wir uns vergeblich auf den gemeinen Menschenverstand *).

54. Von dem gesunden Verstande als *qualitas occulta*. Wie weit sein Ansehn reiche: usurpiertes Ansehn; faule Philosophie.

55. Wenn ich nur so viel erreiche, dass ich überzeuge, man müsse die Bearbeitung dieser Wissenschaften so lange aussetzen, bis man diesen Punkt ausgemacht hat, so hat diese Schrift ihren Zweck erreicht **).

56. Ich glaube zwar, dass diese Lehre die einzige sein wird, welche, wenn sich die Gemüter von der dogmatischen Hitze werden abgekühlt haben, allein übrig bleiben und alsdann immer fortwähren muss; aber ich zweifle sehr, dass ich derjenige sein werde, der diese Veränderung hervorbringt. Das menschliche Gemüt ist von der Art, dass ausser den Gründen, die es erleuchten sollen, noch Zeit dazu gehört, um ihm Kraft und Fortgang zu geben. Und wenn Vorurteile bestritten werden, so ist es kein Wunder, dass man diese Bemühungen anfangs noch durch eben dieselben Vorurteile bestreitet. Denn es ist nötig, die Eindrücke und die alte Gewohnheit erstlich aufzuheben. Ich könnte verschiedene Fälle anführen, wo nicht die Urheber der Verbesserung, sondern späterhin diejenigen, die nach langem Widerspruch es wiederum neu fanden, solche auf die Bahn zu bringen, sie in Gang gebracht haben ***).

57. Alle neuen Theorien, die eine grosse Veränderung machen [sollen], müssen von jemand anders introduciert werden. Der Erfinder hat sie niemals in Gang bringen können. Es war die Bestätigung durch fremde Vernunft, welche[1]) ein gutes Urteil zu Gunsten des Neuen veranlasste.

[1]) Im Manuscript: welches.

*) Man vgl. Pr. 197 und Kr. d. U. 156 ff.

**) Man vgl. Pr. 216 f. Nicht unmöglich ist jedoch, dass das Problem, wie Erkenntnis a priori überhaupt möglich sei, gemeint ist. Man vgl. Nr. 3.

***) Man vgl. Pr. 220 f. sowie Kants Aeusserungen gegen Reinhold W. VIII. 756 f.

58. Es ist nötig und gewiss, dass ein jedes wahre Paradoxon im Anfange Widerstehen finde, um gesichtet und geprüft zu werden und danach desto dauerhafter zu sein; so wie gewisse Speisen im Anfange widrig sein müssen, um danach um so länger zu gefallen.

59. Es ist nicht genug, Gründe für eine Erkenntnis zu haben, man muss sich auch langsam daran gewöhnen (Friktion). Es ist nicht genug, Gründe aufzuheben, man muss auch eine Zeit lang der Gewohnheit widerstehen, dasselbe ehemalige Urteil auch ohne Gründe allgemach zurückzuhalten.

Allgemeine Vorbemerkungen.

1. Begriff der Philosophie*).

Kriticismus**).

60. Die Vernunftgelehrsamkeit und Vernunftweisheit. Die erste ist speculativ, und ist eine Geschicklichkeit, die *quaestiones* der Vernunft aufzulösen; die zweite eine Bestimmung des Werts dieser Ausübungen des Verstandes und ihrer Grenzen. Die Philosophie enthält jenes, der Philosoph, welcher den Zweck der Philosophie in sich enthält, ist das letztere. Er ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft***).

*) Zum Zweck leichterer Orientierung bin ich dem Vorgang von Kants *Vorlesungen über die Metaphysik*, herausg. von Pölitz, 1821, gefolgt, über die meine Abhandlungen „Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants" sowie „Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt um 1774" in den *Philos. Monatsh.* (1883 S. 129 f. u. 1884 S. 65 f.) Genaueres angeben. In der Kr. d. r. V. sind diese allgemeinen Bestimmungen über den Begriff und die Gliederung der Philosophie systematisch erst in der Architektonik erörtert; nur die Bestimmung der Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft (Einl. VII., 24 f.) sowie die Trennung der philosophischen von der mathematischen Erkenntnis (740 f.) wird vorweggenommen. Zur Sache vgl. ausser den Einleitungen zur *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *zur Kritik der Urteilskraft* und zur *Logik* (W. VIII. 22 f.) auch bei Pölitz die Einleitung „Von der Philosophie überhaupt".

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt, besonders auf Grund der Erörterungen in der *Metaphysik* (bei Pölitz) 3 f. In den Schriften Kants von 1770 werden diese architektonischen Fragen nur gelegentlich gestreift. Hilfsmittel für die Zeitbestimmung der obigen Reflexionen bieten sie nicht. Man vgl. W. II. 71, 283, 289 f., 314 f.; 404, 417.

***) Man vgl. auch Kr. 868, Kr. d. U. XVII f., *Anthropologie* 217.

61. Philosophie ist die Gesetzgebung (Nomothetik) der menschlichen Vernunft. Die Vernunftkunst ist die Lehre der Geschicklichkeit der Vernunft nach Regeln (nicht Gesetzen).

62. Der Philosoph ist im Erkenntnisse ebenso ein Ideal, wie der Weise in dem Gebrauche seines freien Willens. Er ist das Muster alles Vernunftgebrauchs *).

63. Zur Philosophie gehören viele Erkenntnisse als Mittel und als Culturen unserer Einsicht, aber sie gehören nicht dazu als Bestandteile. Die Philosophie selber ist die Wissenschaft, allem diesen Gebrauch der Vernunft seine Zwecke und seine Grenzen oder Kreis zu bestimmen. Jene sind ein Stück der Gelehrsamkeit, diese der Weisheit. Ein Anderes ist doch ein Weiser und ein Philosoph. Der letzte geht nur auf die Erkenntnis und Beurteilung der wesentlichen Zwecke, der erste auf die Ausübung und ist praktisch. Der philosophische Geist und der Geist der Philosophie.

64. Weil die Philosophie alles brauchen kann, was der Litterator oder der schwärmende Originalgeist liefert, so schätzt er alles, was eine gewisse Seelenkraft in ihrer Grösse beweist. Ueberdem ist er gewohnt, die Standpunkte verschieden zu nehmen und misstraut selber seinem Urteil über das Vorzüglichste, weil er die Unbegreiflichkeit des Ganzen vor Augen hat. Daher Philosophie demütig macht, oder vielmehr sich nach der Idee und nicht im Vergleich mit andern zu messen.

65. Es sind alle Erkenntnisse philosophisch, d. i. zur Philosophie als Materialien gehörig, welche Erkenntnisse sind aus Begriffen **). Die Philosophie selbst aber, als die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft besteht aus Metaphysik und Moral. Das andere gehört zur Gelehrsamkeit ***).

*) Man vgl. die Vorrede zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre,* W. VII. 177 Anm.

**) Man vgl. Kr. 741.

***) Man vgl. Kr. 878.

66. Alle Wissenschaften und Künste lehren die Geschicklichkeit, die Philosophie allein die Grundsätze und Regeln vom Gebrauch aller Geschicklichkeit nach der letzten Beziehung des Verstandes und des Willens, indem sie den Gegenstand selbst festsetzt und sein Verhältnis zum Menschen.

67. Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis*); alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftkunst; aber die obrigkeitliche Würde über die menschliche Vernunft und alle Kräfte, welche ihr unterworfen sind, ⟨hat die Philosophie allein⟩. O, es ist zu bedauern, dass wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist die Kenntnis nicht von anderer ausgesondert, und es gibt keine wirkliche Lehre der Philosophie.

68. Die Philosophie tractiert das, was in allen menschlichen Erkenntnissen das Selbständige ist und allem zum Grunde liegt; daher gefällt auch das Philosophische unter allen Lehren unmittelbar.

Die Philosophie ist die Wissenschaft der Angemessenheit aller Erkenntnisse mit der Bestimmung des Menschen. Dazu gehört erstlich Philodoxie als die Cultur und Instruction aller Talente, d. i. die Angemessenheit der Erkenntnisse mit allerlei Zwecken; zweitens die Angemessenheit derselben mit dem erweiterten Gebrauch der Vernunft; drittens die Gründung der obersten Maximen des speculativen sowol als praktischen Gebrauchs der Vernunft; hier fällt grosse Gelehrsamkeit, ja gar Vernunftkunst berühmter Männer weg und ist ohne Philosophie.

Metaphysik und Moral, beide architektonisch, sind die zwei Thürangel der Philosophie. Der Philosoph ist kein Misologe**), aber ein Gesetzkundiger der menschlichen Vernunft, und die vornehmsten Gesetze sind die, welche die Anmassung der Vernunft auf den Zweck der Menschheit einschränken.

*) Die Reflexion stammt vielleicht aus der Bd. I S. 6 charakterisierten Periode des kritischen Empirismus. Analoga desselben finden sich jedoch, wenn auch in problematischerer Wendung, ausser in dem a. a. O. S. 52 erwähnten Brief auch in der Logik (W. VIII 25) und besonders in der *Metaphysik* bei Pölitz S. 6 f. sowie Nr. 209.

**) Man vgl. W. IV. 243 und *Anthropologie* 227.

Zuerst ausgebreitete historische und Vernunfterkenntnis, so wie für einen Gesetzgeber erstlich Vielheit der Bürger und der Künste. Man muss, um der Vernunft Gesetze vorzuschreiben, sie kennen. Aber nur in den Maximen der Vernunft steckt Philosophie, die andern Erkenntnisse sind philosophisch, d. i. zu jener gehörig.

Geschichte und Beschreibung müssen zuvörderst der Vernunft angemessen behandelt werden (nachdem sie vorher bloss der Wissbegierde adäquat waren). Nachher ihr Zusammenhang nach Maximen der Vernunft; dann ihrem System nach, der gesetzgebenden Idee der Vernunft.

69. Alle Philosophie hat zum Object die Vernunft, die Maximen, die Grenzen und den Zweck. Alles Uebrige ist Vernunftkunst.

70. 1) Moral: Wie ich würdig werde glücklich zu sein ohne Absicht auf die Mittel, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden.

2) Weltklugheit: Wie ich glücklich werde ohne Rücksicht in meine Würdigkeit es zu sein.

3) Weisheit: Wie ich glücklich werde, dadurch dass ich würdig werde es zu sein. Die Philosophie ist das Organon der Weisheit*) und muss von der Bestimmung meiner Natur, den Grenzen und dem Zweck meines Vermögens ⟨handeln⟩. Die erste hat lauter *principia a priori*, die zweite *a posteriori*, die dritte aus beiden.

2. Philosophie und Mathematik**).

Kritischer Empirismus.

71. Es ist ein merkwürdiger Unterschied zwischen den mathematischen allgemeinen Formeln und philosophischen. Die

*) Man vgl. ausser dem Anfang der *Metaphysik* — so werde ich fortan die Ausgabe von Pölitz citieren — noch W. VII. 177.

**) Man vgl. Nr. 138 f., Nr. 187 und *Uebergang* XIX. 590 f., XX. 81 f.

ersteren[1]) erkennt man ihrer Richtigkeit nach nur, wenn man sich der Wahrheit derselben *in concreto* bewusst ist*). Daher sind sie leer. In der transscendentalen Philosophie ist nichts objectiv Ungewisses, weil**) alles bloss auf die blosse Beziehung aufs Object ankommt[2]).

72. Bei der Mathematik kann man wol die Einteilung machen in die reine und angewandte Mathematik. Denn die Gegenstände der Erfahrung geben keine *principia mathematica*, sondern diese werden nur auf sie angewandt. Allein die Philosophie muss man in die reine und empirische einteilen, weil in der letzteren sogar gewisse *principia philosophica* liegen, die in der ersteren undeterminiert sind. Das Allgemeine der Erfahrung des innern und äussern Sinns, wodurch sie alle***) möglich sind, ist die Grenze der reinen Vernunft *a posteriori* †) und also in der Anwendung. Es sind nämlich Möglichkeiten, die *a posteriori* gegeben sind, aber *a priori* zu Gründen dienen, worauf sich die übrigen reducieren lassen††).

Kritischer Rationalismus.

73. Die Mathematik ist die Wissenschaft von der Construction der Begriffe; also geht sie nur auf Anschauung als solche, und hat nur empirischen Gebrauch.

Die Philosophie geht nur auf Begriffe vom Sein überhaupt, mithin dasjenige, was der Empfindung correspondiert, und kann also ihre Begriffe nicht anschauend machen. Sie geht eben darum auch auf Gegenstände, unabhängig von den Bedingungen der Anschauung.

[1]) Im Manuscript: letzteren.

[2]) Die letzte Silbe des Worts ist im Manuscript zerstört.

*) Man vgl. W. II. 286.

**) Die Begründung enthält bereits die spätere Begrenzung des Begriffs vom Transscendentalen. Man vgl. besonders Pr. 71.

***) d. i. die Gegenstände der Erfahrung.

†) Ueber den gleichen Terminus in der ersten Periode des Kriticismus vgl. meine „Mitteilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774“ (*Philos. Monatshefte* 1884 S. 70).

††) Man vgl. W. II. 366.

74. Die *quantitas phaenomenon* zu erkennen und zu bestimmen lehrt die Mathematik, die *quanta noumena* nur die Philosophie.

Kriticismus, spätere Zeit.

75. Die Mathematik unterscheidet sich nicht von der Philosophie durchs Object, beide betrachten die Grösse, sondern durch den *modus cognoscendi.* Dieser aber bestimmt den Unterschied der Objecte (Dynamisches Principium).

Die Philosophie handelt so weit von Grösse, als man durch blosse Begriffe fortkommen kann, und die Mathematik so weit von Qualitäten, als die blosse Anschauung reicht, z. B. jene von der Frage der einfachen Teile, diese von der Ursache der Gravitation des Mondes*).

76. Es ist vornehmlich nötig zu zeigen, woher in der Mathematik so viel, in der Philosophie der reinen Vernunft so gar nichts Synthetisches *a priori* erkannt werden kann.

3. Einteilung der Philosophie.

Kritischer Empirismus.

77. Wenn es auf Namen von Wissenschaften ankäme, so würden wir *physicam, metaphysicam, hyperphysicam* und *hypophysicam* ⟨unterscheiden⟩, nämlich: 1) die Natur wirklicher Dinge aus der Erfahrung (Gegenstände der Sinne); 2) aller möglichen Dinge[1]) aus der Vernunft[I]; 3) das was von der Ursache der Natur unter wirklichen Dingen abhängt. 4) Was wirklich ist, ohne in irgend

[1]) Zwei übergeschriebene Worte, die wol einen analogen Zusatz geben sollen, wie die ebenfalls übergeschriebenen: „Gegenstände der Sinne" sind unleserlich.

*) Die Physik gilt Kant noch in der kritischen Zeit als ein Teil der (empirischen) Philosophie: W. IV. 236. Im Jahre 1777 spricht Kant sogar noch von einer „Experimentalphilosophie" (W. VIII. 700). Man vgl. auch W. II. 404 (§ 12).

einer Natur seinen bestimmenden Grund zu haben, d. i. das Ohngefähr und *qualitas occulta*.

Diese Einteilung gilt zur Bestimmung der Wissenschaften in Ansehung der empirischen Erkenntnis.

[1]) Wir erkennen durch Vernunft die Dinge und ihr Verhältnis, oder das Verhältnis der Begriffe: Moral.

78. *Philosophia applicata est, cuius obiectum repraesentatur per conceptum empiricum. Conceptus autem empiricus, quatenus per analysin ratio est cognitionis obiecti, principia non habet nisi rationalia* *).

Kritischer Rationalismus.

79. Alle Wissenschaften der reinen Vernunft sind entweder die durch die reine Vernunft die Regeln der allgemeinen Erkenntnis überhaupt betrachten, oder die besonderen Regeln der reinen Vernunft selber: Logik. *Phaenomenologia generalis* **), *Noologia generalis* haben bloss die Regeln allgemeiner Erkenntnisse, die durch keine Erfahrung gegeben sind, zum Zweck. Die angewandte Noologie auf das, was durch Erfahrung gegeben ist, obgleich nicht durch Gründe der Erfahrung, ist theoretisch: Metaphysik, oder praktisch: Moral.

Kriticismus, erste Periode.

80. Die theoretische Philosophie ist entweder *rationalis* oder *empirica;* die letztere ist Psychologie und Physik. Die *rationalis* hat entweder auch gar keine Objecte aus der Erfahrung und heisst *transscendentalis*, oder zwar aus der Erfahrung, aber *principia* aus Vernunft, und heisst Metaphysik *(psychologia rationalis* und *physica rationalis);* endlich hat sie ein Object der Vernunft, sofern es durch Erfahrungsbegriffe *per analogiam* ***) erkannt ⟨wird⟩ [1]).

[1]) Im Manuscript: erk.

*) Ueber das analytische Verfahren der Philosophie vgl. man W. II. 284, 288, 291, 297, 316, 378; VIII. 656; über das der Moral s. Späteres.

**) Man vgl. W. VIII. 683, 688 und dazu 686 sowie W. II. 403.

***) d. i., wie spätere Reflexionen bestätigen, der Gottesbegriff. — Ueber andere Einteilungen aus dieser Zeit vgl. die „Mitteilungen" a. a. O. S. 66 f.

81. Alle *philosophia* ist entweder empirisch oder *pura*. Die erste ist, deren *principia* aus der Erfahrung entlehnt sind, daher *psychologia* und *physica*; die *philosophia pura* ist entweder *theoretica* oder *practica*. Die *theoretica* hat entweder gar[1]) keine Objecte der Sinne zum Gegenstande *(transscendentalis)*, oder hat das Allgemeine aller Objecte der Sinne zum Gegenstande *(Metaphysica propria)*. Die letztere besteht aus der *physiologia*, *mechanica*, *pneumatologia*, *theologia naturalis*.

82. Alle Philosophie ist entweder *rationalis* ([nicht] die Logik) oder *empirica*; jene, deren Principien nicht aus der Erfahrung sind. Die *rationalis* ist entweder *pura* oder *applicata*; jene *transscendentalis*, diese *metaphysica*, oder jene *metaphysica generalis*, diese *specialis*, ⟨d. i.⟩ *physica generalis* oder *cosmologia specialis*, *psychologia rationalis* oder *physica rationalis*.

83. Die *metaphysica specialis* hat zum Grund entweder Empfindung oder Gefühl: Jene der Grund (Materie) der Erscheinungen, diese der Begierden; jene Metaphysik der Natur, diese der Sitten. Die erstere entweder *physiologia rationalis* oder *theologia naturalis* *).

84. Philosophie empirisch oder rational. Jene Physik, diese Metaphysik. Die letztere entweder *metaphysica generalis (transscendentalis philosophia)* oder *specialis*.

85. (**Die dogmatische *philosophia pura* enthält zwei Disciplinen:

[1]) Im Manuscript: entweder aus gar.

*) Eine Fortsetzung sollte, wie ein Zeichen am Schluss andeutet, folgen; sie fehlt jedoch. Die Reflexion ist übrigens offenbar auch in der ersten Bestimmung der speziellen Metaphysik (Nr. 82) unvollständig.

**) Die Zeitbestimmung dieser und der folgenden Reflexionen ist nicht zweifellos. Mancherlei spricht für die Zeit um 1769. So könnte die transscendentale Physiologie als Metaphysik im Sinne von Nr. 94, 95 u. Nr. 121 gedeutet werden; ferner „reine Vernunft" im Sinne von Nr. 74, dogmatisch nach Massgabe von W. II. 315 (die kritische Fassung des Begriffs in sachlicher Hinsicht zuerst W. VIII. 674, in methodologischer W. VIII. 693), „Kritik"

1) Die Regeln vom allgemein giltigen Gebrauch des Verstandes;
2) die Regeln vom allgemein giltigen Gebrauch des freien Willens.

In beiden wird nach dem *nexu logico*, aus keinen *datis* der Erfahrung geurteilt; allein in der *physiologia transscendentali* sind diese *data* aus der Erfahrung nach den Verhältnissen des Raumes und der Zeit so gegeben, dass der allgemeinste Begriff des Objects allen äusseren und inneren Empfindungen gemein ⟨ist⟩, und der Grund davon gesucht wird.

86. Es ist eine Wissenschaft der reinen Vernunft möglich und auch nötig. Sie ist aber entweder Philosophie oder Mathematik; jene erwägt, was da sei, und (die Vernunft lediglich, welcher *respectus* sei)*) diese, wie vielmal einerlei sei**). Der Raum ist ein Object sowol für Philosophie als Mathematik. Die Urteile vom Raum, die intuitiv sind, sind noch nicht mathematisch, auch nicht philosophisch. Beide beurteilen den Raum nicht *a priori*, aus Grundsätzen vom Raum, welche die Vernunft erkennt, sondern aus Grundsätzen *a posteriori*, d. i. intuitiv und einzeln, obzwar nicht empirisch. Die Philosophie der reinen Vernunft ist entweder dogmatisch, und da ist ihr Gegenstand durch das, was alle Sinne am gemeinsten haben, gegeben und gleichsam durch das Genus der Sinne; also erstlich Vorstellungskraft und Begehrungsvermögen als die Gegenstände des inneren Sinnes; zweitens Raum und Zeit, mithin allgemeine Mechanik als das Allgemeinste äusserer Sinne. Daher die dogmatische reine Philosophie ist die schematische: Logik, die theoretische: Moral und die allgemeine Naturwissenschaft. Zweitens ist sie kritisch, mithin subjectiv, sie ist zetetisch, skeptisch [provisorisch].

87. Die Kritik ist eine Wissenschaft nicht der Hervorbringung, sondern der Beurteilung gewisser Dinge nach Regeln der Vollkommenheit, also Metaphysik eine Wissenschaft, die Er-

und „kritisch" endlich wie W. II. 315. Dennoch wird die obige Bestimmung für die erste Zeit des Kriticismus zutreffender sein.

*) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

**) So schon W. II. 290. Die Zeit des kritischen Empirismus wird auch durch das Folgende nahegelegt. Zu „zetetisch" vgl. W. II. 315 und Nr. 96.

kenntnisse aus reiner Vernunft zu beurteilen. Ausser der Logik, welche eine propädeutische Wissenschaft aller Gelehrsamkeit ist, enthält die Vernunftgelehrsamkeit einen kritischen Teil der Erfahrung und Vernunft, und zwei dogmatische; die erste*) ist Metaphysik, die zweite Mathematik und Moral in reiner Vernunft, und Physik und Psychologie in empirischer Wissenschaft der Vernunft.

88. Philosophie der reinen Vernunft: 1) subjectiver, 2) objectiver Teil. Jener Transscendentalphilosophie, Betrachtung der reinen Vernunft selbst, dieser Erkenntnis der Gegenstände ⟨überhaupt⟩, der letzte Metaphysik der Natur und der Sitten.

4. Begriff der Metaphysik, Transscendentalphilosophie und Kritik der reinen Vernunft.

Kritischer Empirismus**).

89. Alle Erkenntnis hat zwei *terminos: a priori* und *a posteriori****)*; daher *principia prima a priori* oder *a posteriori.* Die *principia absolute prima a priori* sind alle indemonstrabel; also enthält die Metaphysik nur *principia comparative prima.*

90. Die ersten Gründe von hinten her der Erkenntnis sind Erfahrungen. Die Wissenschaft, zu den obersten Gründen *a priori* zu gelangen, ist Metaphysik. Diese Wissenschaft ist auflösend; Grundbegriffe, Grundurteile, Methode der Natur†); bedingte Unentbehrlichkeit dieser Wissenschaft bei höheren Vernunfturteilen.

*) d. h. der zweite Teil der Metaphysik. Man vgl. Nr. 81.

**) Man vgl. die Reflexionen über den Begriff des Apriori, Nr. 258 f.

***) So schon W. II. 366; aber auch noch W. II. 397 und häufiger in der *Metaphysik* (bei Pölitz). Der Grund der obigen Zeitbestimmungen erhellt aus Kants Begriffsbestimmung der Metaphysik um 1774 (*Mitteilungen, Philos. Monatsh.* S. 66).

†) Ueber die Methode Newtons in der Metaphysik s. W. II. 283, 294, 366.

91. Die Metaphysik handelt nicht von Objecten, sondern Erkenntnissen*).

92. Die Mathematiker haben geglaubt, wenn sie die Objecte der reinen Vernunft bearbeiteten, etwas Vorzügliches auszurichten. Aber es ist zu bedauern, dass wenn sie diese Erkenntnis objectiv nehmen, sie ein undankbares Feld bearbeiten. Aber in der Kritik der Vernunft**) können sie den grössten Nutzen schaffen***): HOLLAND.

Kritischer Rationalismus.

93. *Philosophia transscendentalis:*

Omnitudo est[1]) *vel distributiva (universalitas), vel collectiva (universitas)*[1]).

Omnitudo collectiva est vel coordinationis vel subordinationis, et prioris terminus est mundus, posterioris terminus est ens primum.

Hinc†)		Reine Philosophie, angewandt auf:
1) *Ontologia*		Natur überhaupt, oder
2) *Cosmologia*	*transscendentalis* } . .	diese Natur.
3) *Theologia*		

[1]) *distributiva est logica:* ein jedes; *collectiva est realis:* alle zusammen. Ein jeder Körper ist beweglich, nicht: alle zusammen sind beweglich. Eine jede Veränderung hat ein Ende, nicht: alle zusammen ein Ende.

94. Der erste Teil, von den ersten Gründen unserer reinen Vernunfterkenntnis aller Dinge, obersten *principia cognoscendi:*

[1]) Später zwischen *est* und *vel* übergeschrieben: *disjunctive.*

*) Man vgl. die Definition der Metaphysik W. II. 291.

**) So zuerst W. II. 318.

***) Im Sinne von W. II. 71? Vgl. dagegen *Uebergang* XIX. 590.

†) Am meisten verwandt ist der obigen Einteilung die Gliederung im Manuscript der Metaphysik von 1774 (*Mitteilungen* a. a. O. 71); dann die Gliederung W. VIII 688 von 1772. Denn der dortige Begriff der Phänomenologie möchte dem obigen der reinen Philosophie im wesentlichen entsprechen, wenn man die Erklärung der ersteren um 1770 (W. VIII 663) dorthin übertragen darf. Man vgl. auch Nr. 79.

Ontologia. Der zweite Teil, von den ersten Gründen der Dinge, obersten *principia essendi: Theologia naturalis.* Von den ersten Principien der Vernunft in Ansehung der körperlichen Natur, d. i. von der Möglichkeit äusserer Erscheinungen *pneumatologia* *) oder ⟨*Somatologia pura*⟩.

95. Die Metaphysik hat entweder blosse Objecte der reinen Vernunft zum Gegenstande oder Gegenstände der Sinne, wovon sie die Gründe und ihre Natur nicht durch die Sinne, sondern durch reine Vernunft kennen lernt. Jenes ist der allgemeine, dieser der besondere Teil *(metaphysica applicata)* und besteht aus der *pneumatologia* und *somatologia pura;* vor beiden muss die Physiologie des innern oder äussern Sinnes vorgehen**), aber nicht vor der *metaphysica universali,* nämlich der *Ontologia* und *theologia generali,* davon die erste das oberste Princip aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, die zweite das oberste durch reine Vernunft zu erkennende Princip aller Dinge betrachtet. In der Ontologie wird alles betrachtet *disjunctive,* in der *theologia naturalis* und *cosmologia* alles *collective.*

Kriticismus, erste Periode.

96. Idee der Metaphysik: Ist sie Kritik oder Doctrin, ist ihr Verfahren zetetisch oder dogmatisch?***) Es ist die Frage, was kann man durch blosse Vernunft ohne alle Erfahrung erkennen (Mathematik, Moral)†), welches sind die Quellen, Bedingungen und Grenzen. Die Transscendentalphilosophie ist Kritik der reinen Vernunft††); sie ist Disciplin der reinen Vernunft. Aesthetik ⟨ist die⟩ Kritik des Geschmacks†††).

*) Obgleich die Stellung der Pneumatologie, die in diesen Zusammenhang nicht hineinpasst, unbestimmt bleibt, war mir die Stellung der natürlichen Theologie doch zu charakteristisch, um die Reflexion auszusondern.

**) Man vgl. was Kant W. II. 316 f. über die empirische Psychologie und die kosmologische Lehre von der Materie sagt.

***) Man vgl. Nr. 70 und Nr. 86.

†) Man vgl. auch Nr. 87.

††) K. W. VIII 695 und schon in der Ontologie des Manuscripts zur Metaphysik (*Mitteilungen* a. a. O. 70).

†††) So schon W. II. 318. Man vgl. Kr. 35 Anm. und Nr. 220.

97. Es ist die Frage, was die Vernunft ohne alle Erfahrung erkennen kann (in der Mathematik viel), welches die Bedingungen, die Objecte und die Grenzen sind. Die reine Vernunft ist dogmatisch in der Moral.

98. Zu Anfangs der transscendentalen Wissenschaft:

Meine Absicht ist zu untersuchen, wieviel die Vernunft *a priori* erkennen kann und wie weit sich ihre Abhängigkeit von der Belehrung der Sinne erstrecke, welches also die Fragen sind, über die sie ohne Beihilfe der Sinne nicht hinausgehen kann. Dieser Gegenstand ist wichtig und gross, denn er zeigt dem Menschen seine Bestimmung mit der Vernunft. Um zu diesem Endzwecke zu gelangen, finde ich für nötig, die Vernunft zu isolieren, aber auch die Sinnlichkeit, und erstlich alles, was *a priori* erkannt werden kann, zu betrachten, ob es auch zu dem Gebiete der Vernunft gehört. Diese abgesonderte Betrachtung, diese reine Philosophie ist von grossem Nutzen.

99. Es ist die Frage, ob Metaphysik von den Objecten handelt, die durch die reine Vernunft erkannt werden können, oder von dem Subjecte, nämlich den Principien und Gesetzen im Gebrauch der reinen Vernunft. Weil wir alle Objecte nur durch unser Subject erkennen können, vornehmlich, die uns nicht afficieren*), so ist sie subjectiv.

100. In der transscendentalen Wissenschaft muss alles vom Subject hergenommen sein; nur einiges bezieht sich davon auf Gegenstände. Daher ist darin die Dialektik etwas, was zur Natur des Verstandes gehört und davon eine Wissenschaft möglich ist.

101. Es ist nichts in der Metaphysik empirisch, als was die allgemeinen Gesetze des Denkens in der menschlichen Seele betrifft. Daher auch die synthetischen Grundsätze nicht als rational, sondern subjectiv allgemein gelten; und es ist nicht möglich, dass der Verstand von den Begriffen anfange und bloss die Begriffe

*) Sofern unsere Erkenntnis derselben nichts Subjectives im Sinne des Sinnlichen enthält. Man vgl. auch Nr. 91.

analytisch vergleiche, wo nicht einige Regeln der Synthesis zum Grunde liegen.

102. Kann wol durch die Metaphysik etwas erfunden werden? Ja; in Ansehung des Subjects, aber nicht des Objects.

103. Wenn die Frage wäre, ob in empirischen Wissenschaften noch neue Erfindungen zu hoffen sind, so ist daran nicht zu zweifeln, weil mehr Erfahrungen mehr und neue Erkenntnisse geben. Wenn die Frage ist, ob in der Wissenschaft der reinen Vernunft neue Erfindungen zu erwarten sind, so ist es klar, dass in der Mathematik, der Logik und reinen Moral viele möglich sind; weil nach der Regel der Identität aus allgemeinen Begriffen nach allerhand willkürlich vorgegebenen Combinationen Folgen geschlossen werden können. Aber mit der Metaphysik ist es ganz anders. Hier wird nicht gefragt, was in willkürlich angenommenen Verhältnissen nach der Regel der Identität von dem Allgemeinen aufs Besondere fliesse, sondern welche Verhältnisse wirklich zum ersten Grunde allgemeiner Regeln liegen. Weil nun diese Verhältnisse weder durch die Sinne in der Erfahrung, noch durch den Verstand in einer Anschauung einzelner Begriffe gegeben sind, so kann nichts weiter geschehen, als dass man seine verworrenen Ideen zergliedere. Hieraus kann aber nur eine Wissenschaft des Subjects entspringen. Da kein Gegenstand hierbei gegeben ist, so werden wir durch dieses Schneiden und Zergliedern unserer Ideen auch über ihn nichts erfinden können *).

104. Man wird künftighin keine synthetische objective Erkenntnis der reinen Philosophie erwarten. Es ist aber doch gut, darin immer problematisch fortzufahren, um die Ursache des Ursprungs der Axiome und die Subreptionen zu entdecken, welche subjective Gesetze zu objectiven machen **).

*) Man vgl. die Ausführung über die Zergliederung der apriorischen Begriffe Kr. 756, aber auch die entgegengesetzten Annahmen W. II. 411, Z. 15, 32 f.

**) Man vgl. auch die Reflexionen Nr. 138 f.

105. Metaphysik handelt entweder von Gegenständen der reinen Vernunft oder von Gegenständen der Erfahrung durch reine Vernunft, nicht nach empirischen, sondern rationalen Principien *).

106. Die Metaphysik ist eine Wissenschaft von den Gesetzen der reinen menschlichen Vernunft, und also subjectiv. Die objective reine Philosophie hat entweder analytische Principien ohne alle Erfahrungsaxiome, oder synthetische. Die erstere beruht auf allgemeinen Urteilen nach der Regel der Identität und auf der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine; also die allgemein giltigen Regeln des Verstandes und Willens, folglich *logica et moralis pura* **). Die zweite hat zum Object das Allgemeinste des äusseren und inneren Sinnes, und enthält also die reinen Vernunftgründe, zu denen alle Naturwissenschaften des äusseren und inneren Sinnes können gebracht werden.

107. Die Logik tractiert die objectiven Gesetze der Vernunft, d. i. wie sie verfahren soll, die Metaphysik die subjectiven der reinen Vernunft, wie sie verfährt. In beiden ist die Vernunft das Object; denn die rationale Form ist in jeder Wissenschaft der Philosophie und Mathematik, dass die Vernunft nach ihren Gesetzen die Gesetze, nach denen sie denken soll, abhandeln will, nicht dass sie sich der Regeln bedient, die sie zuerst erfinden will. Daher kommen die Tautologien und ⟨die⟩ Regeln, die ohne Praxis sind.

108. Die Vernunftwissenschaft der Regeln objectiv zu urteilen, d. i. aller Urteile und Schlüsse, insofern sie *per analysin* entspringen, ist L o g i k. Die Vernunftwissenschaft synthetischer Erkenntnisse und Urteile ist M e t a p h y s i k ***).

*) Man vgl. Nr. 81, 88 und 118 f.

**) Man vgl. Nr. 85, *Anthropologie* 23 und *Metaphysik* 25, 136.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

109. Die Metaphysik ist eine Philosophie der reinen Vernunft: *conceptus vel empirici vel puri*, der Form des Subjects und nicht Objects.

110. Die Metaphysik ist *philosophia pura*. Die Form aller Erkenntnis ist bloss rational, die Materie sensitiv; also ist die Metaphysik die Philosophie über die Form.

111. Die Metaphysik ist eine Wissenschaft, das Verhältnis der menschlichen Vernunft zu den ersten Eigenschaften der Dinge einzusehen *).

112. Die Kritik der reinen Vernunft ist die Kritik von den Conditionen, unter welchen allein die reine menschliche Vernunft urteilen kann **).

113. Genetischer Teil: Sinnlichkeit und Vernunft.
Zetetischer Teil: a) Analysis, *principium contradictionis*, b) Synthesis, c) Antithesis: skeptischer Teil ***).

114. (†Auf die Logik der reinen Vernunft, welche bloss kritisch ist, folgt das Organon, welches, didaktisch ist und wodurch nicht bloss die Beurteilung berichtigt, sondern auch das Verfahren geleitet wird. Es enthält Disciplin und Kanon, nicht Doctrin, weil sie bloss negative Lehren enthält.

*) Die beiden ersten Definitionen können auch der Zeit um 1769 angehören. Die letzte erinnert an die *primary qualities* bei Locke, und steht so in Zusammenhang mit dem Hinweis auf Locke in den polemischen Zusätzen der Prolegomenen (S. 63).

**) Man vgl. Nr. 69, 87.

***) Man vgl. Nr. 86. Die Beziehungen, welche die Einteilung auf W. II. 315, 318 enthält, machen es jedoch auch möglich, dass wir hier einen Plan des Werks aus der Zeit um 1769 haben.

†) Die vier folgenden Reflexionen entsprechen der Einteilung der Kr. d. r. V., die Kant 1776 in dem Brief an Herz W. VIII. 699 entwirft. Auch hier klingt noch manches an die Ausführungen W. II. 315, 318 an.

115. Abteilungen: die Nomothetik (Gesetzgebung) der reinen Vernunft. 1) Negativer Teil: Disciplin; 2) positiver Teil: Kanon. Zuletzt Architektonik.

1) Transscendentale Philosophie; 2) Metaphysik: Organon.

116. Das Organon der reinen Vernunft ist eine Anleitung die Grenzen und Regeln derselben zu bestimmen. Anstatt Doctrin, objectiv, enthält sie Disciplin, und zum Kriterium und Norm den Kanon*).

117. Ein Organon ist entweder der Form oder dem Inhalt nach. Das Organon der blossen Form nach (von einer Erkenntnis der Vernunft) ist die Methodenlehre. Also ist das transscendentale Organon nur die Methodenlehre.

118. Metaphysik ist die Naturerkenntnis *a priori*, deren Object wenigstens durch die Sinne gegeben ist, Transscendentalphilosophie ist die reine Erkenntnis *a priori*.

119. In der Transscendentalphilosophie kommen Notionen, aber nicht Ideen vor**).

120. Eine Wissenschaft von Dingen überhaupt abstrahiert wirklich von allen Unterschieden und Bestimmungen der Dinge als Gegenstände und handelt also bloss von der reinen Vernunft: Transscendentalphilosophie.

Transscendentalphilosophie hat zwei Teile: Kritik der reinen Vernunft und Ontologie***). Ontologie ist die Wissenschaft von den ersten Erkenntnissen des reinen Verstandes: 1) der Begriffe, Analytik; 2) der Urteile.

121. Transscendentale (allgemeine) Aesthetik. Transscendentale Logik oder Metaphysik. Von der besonderen Aesthetik

*) Abweichend sind die Bestimmungen Kr. 24, 736 f.

**) Man vgl. 7, 22, Nr. 81, 88.

***) Man vgl. Nr. 105.

(Lust und Unlust): Geschmackslehre. Von der praktischen Philosophie. Von der Bestimmung der menschlichen Vernunft. Erläuterungen *).

122. *Metaphysica est logica intellectus puri* **), aber zur *philosophia pura* gehört auch Moral. Weil alle Logik dogmatisch oder kritisch ist***), so ist die Metaphysik entweder dogmatisch oder kritisch. Diese Kritik ist nicht bloss der Sätze, sondern der menschlichen Vernunft; folglich auch des Gegenteils.

123. Transscendental ist eine jede reine Erkenntnis *a priori*, worin also keine Empfindung gegeben ist†).

Transscendentale Aesthetik.
Transscendentale Logik.
Transscendentale Kritik.
Transscendentale Architektonik.

124. Eigentliche Metaphysik ist die Anwendung der Transscendentalphilosophie auf in der Vernunft gegebene Begriffe (die ihr notwendig sind), denen aber keine correspondierenden Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden können (folglich aufs Uebersinnliche). Das kann also nur das Unbedingte sein, denn das ist die einzige theoretische Vernunftidee. Also geht Metaphysik: 1) auf das, wovon nur das Ganze als absolut unbedingt vorgestellt werden soll; 2) auf Dinge, sofern sie an sich sinnlich unbedingt sind.

Der erste Teil ist also Kosmologie, der zweite rationale Seelenlehre, als Pneumatologie und Theologie.

*) Man vgl. die analoge Gliederung W. VIII. 688.

**) So die Ontologie im Manuscript der Metaphysik um 1774 (*Mitteilungen* 66).

***) Ein verwandter Gedanke in Nr. 86.

†) Man vgl. die engere Begriffsbestimmung Kr. 25, 80; Pr. 71. Dass der Begriff auch in den späteren Schriften trotz derselben vielfach schwankt, wird schon durch die Mannigfaltigkeit der ihm correlativen Begriffe angezeigt. Man vgl. dazu Kants Correctur zu Kr. 302 (*Nachträge zu Kants Kr. d. r. V.*, herausg. von B. Erdmann, Nr. CXXI).

125. Die eigentliche Metaphysik besteht aus *Cosmologia rationali* und *theologia naturali*. Jene hat zwei Teile: Natur und Freiheit, und deren Gesetze *a priori* *).

126. Unter den logischen Regeln stehen Mathematik und Moral (*purae*) **), unter den metaphysischen: die reine Erkenntnis dessen, was in äussere und innere Sinne fällt, folglich die ersten Vernunftgründe äusserer und innerer Erscheinungen. Bei beiden muss man das, was das Allgemeinste ist den äussern und innern Sinnen, nach seinen ersten Vernunftgründen erwägen.

Also ist keine Weltweisheit der reinen Vernunft als Logik und Metaphysik. Der Grundbegriff der Logik ist der des Allgemeinen, insofern er Einiges unter sich enthält oder nicht. Nach diesem Verhältnisse werden Dinge gedacht, aber in demselben werden sie nicht vorgestellt. Der Begriff der Art oder Gattung ist nicht gegeben, sondern ist nur das Verhältnis, wonach *conceptus dabiles* können verglichen werden.

Die Logik gibt gar keine Grundbegriffe der Vernunft, sondern der Gesetze, nach welchen wir überhaupt die Erkenntnisse durch einander deutlich machen. Also enthält sie die Regeln, ohne welche wir keine deutliche Erkenntnis der Sachen bekommen können; die Metaphysik aber die Regeln, ohne die Objecte von uns gar nicht können erkannt werden. Die logischen Sätze sind Regeln, deren wir uns willkürlich als Mittel bedienen, um Erkenntnisse durch Vergleichung deutlich zu machen. Die Metaphysik zeigt die Merkmale, welche durch die Natur der Vernunft gegeben sind (die Logik nur den Gebrauch der Merkmale überhaupt) ***).

127. Alle reine Philosophie ist entweder logisch oder metaphysisch. Jene enthält nur die Unterordnung der Begriffe unter

*) Die beiden letzten Reflexionen stehen den späteren Bestimmungen Kr. 25 u. o. bereits ganz nahe.

**) Man vgl. Nr. 87, 96.

***) Die Reflexion gehört, wie ein Blick auf die folgende zeigt, jedenfalls der frühesten Zeit des Kriticismus an. Wäre nicht eine Beziehung auf „äussere und innere Erscheinungen" vorhanden, die mit dem Leibnizischen Begriff des Phänomenon, dem Kant in seinen Schriften vor 1770 häufig folgt, unvereinbar ist, so würde ich geneigt gewesen sein, ihren Ursprung in die Periode des kritischen Empirismus zu verlegen.

die Sphären der andern, entweder unmittelbar, in Urteilen, oder mittelbar, in Schlüssen. Sie lässt aber die Begriffe selbst, die einander subordiniert werden können, unbestimmt, und macht nicht aus, welche Prädicate den Dingen nach Gesetzen der reinen Vernunft zukommen. Daher die ersten Prädicate der Dinge durch die reine Vernunft erkennen ist eine Sache der Metaphysik*), mithin die ersten Grundbegriffe, wodurch wir durch die reine Vernunft urteilen, zu finden, und die Grundsätze.

Die Metaphysik geht auf Erkenntnisse lediglich durch Vernunft, die Logik auf alle, sogar empirische. Alle Vernunftbegriffe sind allgemein. Die Logik zeigt nur das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen überhaupt; die Metaphysik aber den Ursprung allgemeiner Begriffe, auf den alle Erkenntnis muss zurückgeführt werden, wenn die Erscheinungen in Begriffe sollen verwandelt werden**).

Die Metaphysik ist also eine Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundsätzen der menschlichen Vernunft, und nicht überhaupt der menschlichen Erkenntnis, darin viel Empirisches und Sinnliches ist; die Logik eine Wissenschaft von dem Verhältnisse allgemeiner Begriffe und Sätze überhaupt. Die Logik entlehnt Begriffe aus der Metaphysik oder irgend einer empirischen Erkenntnis, und lehrt sich ihrer zu bedienen.

Die Logik enthält den Begriff vom Allgemeinen, die Metaphysik allgemeine Begriffe der Vernunft. (Die erstere handelt von dem Verhältnisse allgemeiner Begriffe zu einander, die zweite zeigt die allgemeinen Begriffe an, unter welchen die Vernunftbegriffe von Dingen enthalten sind. Jenes ist logische Theorie; denn die logische Praxis ist [tautologisch]***), wenn nicht die Erkenntnis des Subjects vorausgesetzt ist); die Logik Sätze, welche das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen ausdrücken, ohne Prädicat und Subject†), Metaphysik aber allgemeine Sätze. Sie enthält die Elemente, daraus alle Vernunfterkenntnis zusammengesetzt ist. Die Logik lässt die besondere Natur der menschlichen

*) Man vgl. Nr. 111.

**) Man vgl. die späteren Reflexionen über die logische und die reale Function.

***) Mit dem Wort ist mir der Sinn zweifelhaft geblieben.

†) Dem Sinne nach ist etwa zu ergänzen: ihrem Ursprung und Inhalt nach zu bestimmen.

Vernunft unbestimmt und gilt für jede Vernunft*), die Metaphysik zeigt die allgemeinen Begriffe, die aus der Natur der menschlichen Vernunft fliessen und deren besondere Gesetze. Die Bemühungen der Metaphysiker sind nicht alle vergeblich gewesen. Nur sie haben keinen Bestand ohne ein System der Kritik. Sie haben dieses in Gedanken gehabt.

Kriticismus, spätere Zeit**).

128. Der Mathematicus, der schöne Geist, der Naturphilosoph: was richten sie aus, wenn sie über die Metaphysik übermütigen Spott treiben? In ihrem Innern liegt der Ruf, der sie jederzeit auffordert, in das Feld derselben einen Versuch zu tun. Sie können, wenn sie als Menschen ihre letzten Zwecke nicht in Befriedigung der Absichten dieses Lebens suchen, nicht umhin zu fragen: Woher bin ich? Woher ist das Ganze? Der Astronom ist zu diesen Fragen noch mehr aufgefordert. Er kann sich nicht entbrechen, etwas zu suchen, was ihn hierin befriedige. Bei dem ersten Urteile, was er hierüber fällt, ist er im Gebiete der Metaphysik. Will er sich hier nun ohne alle Leitung bloss auf die Ueberredungen verlassen, die ihm erwachsen können, ob er zwar keine Karte des Feldes hat, was er durchstreifen will***)? In dieser Dunkelheit steckt die Kritik der reinen Vernunft die Fackel auf, beleuchtet aber nicht die uns unbekannten Gegenden jenseit der Sinnenwelt, sondern den dunkeln Raum unsers eigenen Verstandes. Metaphysik ist gleichsam die Polizei unserer Vernunft in Ansehung der öffentlichen Sicherheit der Sitte und Moral.

129. In aller Philosophie ist das eigentlich Philosophische die Metaphysik der Wissenschaft. Alle Wissenschaften, worin Vernunft gebraucht wird, haben ihre Metaphysik†).

*) Eine analoge unkritische Wendung (man beachte Kr. 405) in der zweiten Auflage des Hauptwerks Kr. 150, falls dort nicht bloss eine unklar ausgesprochene Beziehung auf Kr. 43 f. vorliegt. Man vgl. auch Erdmann, *Kants Kriticismus* 154.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Man vgl. Kr. 787 f.

†) Man vgl. a. a. O., und in der *Metaphysik* (bei Pölitz) 16.

130. Metaphysik ist das System aller Erkenntnis *a priori* aus Begriffen überhaupt.

Die Wissenschaft von der Möglichkeit, Umfang u. s. w. der Erkenntnis *a priori* ist Transscendentalphilosophie: Inbegriff der Metaphysik. Aus der vorhandenen reinen Vernunft die Transscendentalphilosophie zu ziehen und Grenzen*), ist Kritik der reinen Vernunft.

131. Die Metaphysik ist eine Kritik der reinen Vernunft und keine Doctrin. Die Logik ist die Doctrin: 1) der reinen, 2) der vermischten Vernunft. Die Anwendung der reinen Vernunft auf Objecte, die durch die Erfahrung gegeben sind, ist nur bei den empirischen Begriffen, wo aus dem Allgemeinen aufs Besondere geschlossen werden kann.

132. Die Wissenschaft von reiner Erkenntnis subjectiv betrachtet, ist Kritik, von der objectiv ist Doctrin.

133. Es gibt keine transscendentale Doctrin; mithin ist das Organon der reinen Vernunft eine Wissenschaft, welche den Gebrauch der reinen Vernunft in Ansehung des Empirischen überhaupt zeigt; also ist alle Philosophie der reinen Vernunft entweder Kritik oder Organon derselben. Das erste ist die Transscendentalphilosophie, das zweite die Metaphysik.

134. Die Transscendentalphilosophie, welche die Elemente unserer Erkenntnis *a priori* vorträgt, ist eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis *a priori*.

135. Erkenntnis *a priori* wird der empirischen entgegengesetzt; Philosophie über dieselbe ist Transscendentalphilosophie. Alles, was wir *a priori* in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung erkennen, liegt darin**).

*) d. h. die Grenzen der reinen Vernunft zu bestimmen.

**) Der unbestimmtere, der Reflexion Nr. 123 entsprechende Sinn des Transscendentalen ist demnach trotz des mehrdeutigen Anfangs hier nicht vorhanden.

136. Dass sich nicht die transscendentale Philosophie als Kritik so wie das Kathartikon die Pyrrhonische selbst mit abführe, sondern notwendig mit Fleiss traktiert werden müsse; so wie man immer Unkraut ausrotten muss, indem der menschliche Verstand den Samen dazu enthält, oder ⟨man⟩ die Laster nicht wie die Pocken auf einmal ganz vertilgen kann.

137. Logik handelt vom Denken ohne Object, Physik von Erkenntnis der Dinge aus Erfahrung, Metaphysik von ihrer Erkenntnis vor aller Erfahrung. Der Ursprung ist zwiefach: 1) wie wir dazu gekommen sind: Psychologie; 2) wie die Erkenntnisse *a priori* möglich sind: Transscendentalphilosophie[1]).

138. Die *psychologia empirica* enthält keine empirischen Bedingungen der Sätze von der Seele, sondern nur den empirischen Begriff der Seele selbst mit Allem, was dazu gehört, um sie von allem Andern zu unterscheiden, gehört also nicht zur *philosophia pura* *).

139. Die Transscendentalphilosophie betrachtet nicht die Gegenstände, sondern das menschliche Gemüt nach den Quellen, woraus in ihm die Erkenntnis *a priori* abstammt, und den Grenzen. Daher ist die Mathematik kein Teil der Transscendentalphilosophie, wol aber die Quelle, woraus sie im Gemüt entspringt.

140. Metaphysik ist Wissenschaft von den Principien aller Erkenntnis *a priori* und aller Erkenntnis, die aus diesen Principien folgt. Mathematik enthält solche Principien, ist aber nicht Wissenschaft von der Möglichkeit dieser Principien.

141. Die Transscendentalphilosophie beweist, dass wir mit unsrer Erkenntnis niemals ausser der Sinnenwelt herausgehen

[1]) Am Schluss Fortsetzungszeichen; Fortsetzung fehlt jedoch.

*) Man vgl. zu den bekannten Erörterungen Kants über die empirische Psychologie und die psychologische Behandlung transscendentaler Fragen noch in der *Metaphysik* 19, 126 f.

können. Wenn sie scheinen allgemeiner zu sein, so sind sie bloss subjectiv. Dass selbst die Mathematik die einzige Wissenschaft sei, welche unabhängig von der Erfahrung, also völlig *a priori* etwas bestimmen kann, dass aber die Qualitäten müssen empirisch gegeben sein.

142. Die Metaphysik hat weder den Nutzen im Gebrauch, noch den Glanz der Erfindung, und Stärke der Vernunfteinsicht, den die Mathematik hat, aber ihr Zweck ist ein allgemein menschlicher Zweck, und dadurch geht sie allen theoretischen Kenntnissen vor.

143. Die Mathematik, Physik und Metaphysik, ob sie zwar rational sind, enthalten keine *dogmata*. Physik ist nicht apodiktisch, weil die ersten Ursachen nur zufällig gegeben sind. Mathematik ist nicht aus Begriffen; Metaphysik hat keine Objecte, die *a priori* gegeben sind*).

144. Man kann hier übersehen, was und wie viel erfunden werden kann.

145. Ein gelehrtes Journal sollte billig den Fortgang einer Wissenschaft ankündigen. Dieses hat bis dahin mit metaphysischen Werken nicht geschehen können. Jetzt kann es geschehen, und zwar sowol was Vollständigkeit, Deutlichkeit als auch Präcision betrifft. Ja, es kann auch die Vollendung der Wissenschaft und zwar nicht nach gar langer Zeit angezeigt werden**).

146. Man kann in sehr wenig Bogen die ganze Metaphysik zusammenfassen, sofern sie erweiternd ist. Die Zergliederung oder das Erläuternde kann noch forthin continuiert werden.

147. In der transscendentalen Wissenschaft ist nicht mehr darum zu tun vorwärts, sondern zurück zu gehen.

*) Man vgl. Kr. 764 f.

**) Die Belege bei Vaihinger, *Commentar* I. 147. Kant denkt dabei an sein lange geplantes, nie vollendetes Handbuch der Metaphysik.

5. Negativer Charakter der kritischen Metaphysik*).

Kritischer Empirismus.

148. Wo der Irrtum verleitend und zugleich gefährlich ist, da sind negative Erkenntnisse und Kriteria derselben wichtiger als positive; machen oft das eigentliche Object unserer Wissenschaft aus, als in der Religion in dem Begriffe von Gott, in der Regierung: was ein Oberherr nicht nehmen dürfe. Aber die positiven sind ergötzlicher, weil sie erweitern.

SOKRATES hatte eine negative Philosophie in Ansehung der Speculation, nämlich von dem Unwert vieler vermeintlicher Wissenschaft, und von den Grenzen unseres Wissens. Der negative Teil der Erziehung ist der wichtigste: Disciplin. ROUSSEAU (abzuschneiden)**).

Negativer Gebrauch der Arzneiwissenschaft. Negativer Gebrauch der Rechts- und Religionsgelehrsamkeit.

Reformen sind vornehmlich negativ: endlich alles zur Einfalt des gemeinen und gesunden Verstandes; und Philosophie ist dazu das Werkzeug.

149. Ein jedes Verfahren ist negativ, wodurch ein gewisser Grund abgehalten wird. Durch negative Mittel glücklich zu sein. Entbehren: *Sustine, abstine;* negativ tugendhaft zu sein, negativ stolz, negativ erziehen***).

Negativ ist die Weisheit des Menschen; negatives Vermögen: Sparsamkeit †).

*) Man vgl. Nr. 114 f. sowie die analogen Lehren W. II. 359, 375 f., 377; VIII. 675. Ich darf auch auf die Bestätigung hinweisen, die meinen Erörterungen über die Idee des Kriticismus durch die Reflexionen dieses Abschnittes zu Teil wird. Man vgl. ferner *Anthropologie* 44 f.

**) Im Sinne des *empêcher que rien ne soit fait.*

***) Das *Ἀνέχου* und *Ἀπέχου* Epiktets, das Kant auch sonst citiert, z. B. W. VIII. 501.

†) Man beachte die Verbindung mit den Gesichtspunkten der Schrift über die negativen Grössen, in die der Gedanke hier eintritt.

150. Die Menschen sind nicht sehr fürs Negative (Eltern nicht) aus einem Instinkte der Natur, welcher uns antreibt, unsere Realität zu erweitern und die Quellen des Lebens in beständiger Ergiessung zu erhalten; aber die Vernunft muss diesem Instinkte Schranken setzen durch Gesetze und negative Einschränkungen.

151. Die Philosophie der Unwissenheit ist sehr nützlich, aber auch schwer, weil sie bis auf die Quellen der Erkenntnis gehen muss.

152. Die dogmatische Metaphysik ist eine *magia iudiciaria* (Unterschied von *magia empirica*, *visionaria*)[1]). Sie*) ist nicht das Organon, sondern das Kathartikon der transsscendenten Vernunft.

153. Man wird noch viel zur Analysis und zur Kritik Gehöriges aus Altem und Neuem ausklauben können. Alsdann aber wird das geschehen, was den Scholastikern widerfuhr: sie werden auf immer bei Seite gelegt sein. Die Sache der Metaphysik lässt sich nicht mehr halten**).

Kritischer Rationalismus.

154. Metaphysik ist der Grund der [Form] aller Philosophie***). Den Nutzen der Metaphysik kann man am besten in dem wirklichen natürlichen Gebrauch derselben sehen; dieser

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

*) D. h. die kritische Metaphysik. Der gleiche Gedanke findet sich W. VIII. 674.

**) Nämlich der dogmatischen. An dem Wert der kritischen hat Kant auch in seiner skeptischsten Periode nie gezweifelt (W. II. 375), in der er die „aufgeblasene Anmassung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art . . . mit Widerwillen, ja mit einigem Hass ansieht" (W. VIII. 673). Man vgl. W. II. 91, 94, 100 f., 103, 106, 109 f., 118, 182, 283, 291 f., 313, 326, 334, 349, 355 f. Aeusserungen verwandter Tendenz.

***) Der erste Satz erscheint nach seiner Lage im Manuscript als später hinzugesetzt; vielleicht ist er auch als selbständige Reflexion aufzufassen.

Nutzen ist positiv, die Einsicht zu vermehren, negativ, die falsche Metaphysik zu verhindern. In beiden Stücken ist die Einsicht objectiv, dadurch man die mancherlei Objecte der Erkenntnis zu erwerben sucht, oder subjectiv, da man die Schranken der Erkenntnis zu kennen sucht. Sie ist edel. Die subjective kann gewiss sein, obgleich die objective ungewiss ist*).

Kriticismus, erste Periode.

155. Was anfänglich für eine Doctrin der reinen Vernunft gehalten wurde, ist jetzt ihre Disciplin, d. i. ihre Zucht und Animadversion. Die Disciplin ist eine Einschränkung der Gemütskräfte oder Neigungen in ihre geziemenden Schranken. Die Disciplin ist negativ, nicht dogmatisch. Der Geist muss nicht allein unterwiesen werden, Institution, sondern discipliniert werden, d. i. seine Unarten ihm abgewöhnt werden**).

156. Die Metaphysik ist kein Organon, sondern Kanon der Vernunft, ein Grund nicht der Doctrin, sondern Disciplin, nicht dogmatischer, sondern kritischer Erkenntnis, nicht Erkenntnisse zu vermehren, sondern Irrtümer abzuhalten, nicht von Objecten, sondern den Regeln des Subjects, nicht die Mutter der Religion, sondern ihre Schutzwehr, nicht objectiven, sondern subjectiven Gebrauchs. Die wichtigen Grundwahrheiten der Moral und Religion sind auf den natürlichen Gebrauch der Vernunft gegründet, welcher ein Gebrauch nach der Analogie des empirischen Gebrauchs ist und bis an die Grenze der Welt *a priori* und ⟨*a*⟩ *posteriori* reicht, insofern sie die Grenze ist, und also auf die Angrenzung, nicht aber über dieselbe. Dieser natürliche Gebrauch ist nicht frei von Verirrungen der Speculation, er[1]) bringt einen Glauben hervor und kein Wissen.

157. Ob der Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Grenzbegriffe der Welt transscendent sei. Woher denn die transscen-

[1]) Im Manuscript: sie.

*) Man vgl. auch Nr. 537, 543.

**) Zu dieser und den nächstfolgenden Reflexionen vgl. Nr. 114 f.

denten *quaestiones* kommen: — eine Propädeutik derselben (die Moral ist ein Organon)[1]), welche mehr aufs Entbehren als Erwerben ankommt; SOKRATES.

158. Der Gebrauch der Metaphysik in Ansehung des Theoretischen ist bloss negativ; sie eröffnet nicht die Erkenntnis der Dinge und ist nicht dogmatisch. Denn wo sollte sie die Erkenntnis der Dinge ohne Sinne hernehmen? Die Mathematik macht willkürliche Begriffe der Grösse als hypothetische Bedingungen, woraus Folgen können gezogen werden durch blosse Wiederholung*). Bei der Frage aber, was ein Ding sei, können wir keine Begriffe erdichten und auch keine Verhältnisse**). Sie müssen sich auf Gegebenes wenigstens als Gründe ihres Gebrauchs beziehen. Die Metaphysik verhütet nur den falschen Gebrauch der Vernunft, die aus ihren Schranken tritt und die *intellectualia* als Objecte betrachtet, da sie doch nur zum *modo cognoscendi* der *sensitive dabilium* und allenfalls zur Einschränkung derselben, insofern sie die *sensitiva* über ihre Schranken gebrauchen will ⟨gehören⟩.

Die reine Vernunft ist nur in Ansehung der Objecte des Willens dogmatisch, in Ansehung der Speculation aber (bloss aufsehend) kathartisch. In der Metaphysik gibt's keine Hypothesen***), weil erstlich die Möglichkeit eines obersten Grundes der Vernunft ganz ohne Regel würde angenommen sein, und weil die Metaphysik eben der Vernunft in ihrem reinen Gebrauch Schranken setzen will.

159. Dass die Ontologie nichts anderes als eine transscendentale Logik (subjectiv) sei†), die applicierte Metaphysik aber bloss negativ, und nichts wie die Moral übrig bleibe, deren *data*

[1]) Die Klammern sind ein Zusatz des Herausgebers.

*) Man vgl. die analoge Ausführung in dem Briefe an Herz von 1772, W. VIII. 690.

**) Man vgl. Nr. 141, 804.

***) Im Sinne von Kr. 797 f. Zur Moral vgl. Nr. 97.

†) Man vgl. Nr. 122.

der menschliche Wille hergibt; und die *principia formalia* analytisch seien*).

160. Physischer Nutzen der Metaphysik ist auch, die dogmatische Synthesis *a priori* abzuhalten, welche die Continuität der Erkenntnis nach Erfahrungsgesetzen hindern kann, und dient insofern zur Erweiterung derselben: 1) dass man nicht auf letzte Teile komme; 2) dass die verschiedene Dichtigkeit nicht leeren Raum voraussetze**); 3) dass kein materieller unmittelbarer Einfluss ohne Berührung sei***); 4) dass die Welt Grenzen habe. Die erste und zweite sind Vernunftgrundsätze.

Nutzen in der rationalen Psychologie: 1) dass nicht alle Substanzen materiell sind; 2) dass die Erfahrung nicht die Grenze aller Erkenntnis sei und diese Welt nicht die Welt überhaupt. In der Theologie: 1) dass die Welt nicht alle Dinge begreife; 2) dass nicht alles zufällig sei u. s. w. Der Nutzen ist also durchgängig negativ: 1) dogmatische Verneinungen, welche die empirische Ausbreitung der Erkenntnis einschränken, wegzuräumen; 2) dogmatische Behauptungen, welche die Vernunft über den praktischen Gebrauch unnütz ausdehnen wollen, einzuschränken†).

Kriticismus, spätere Zeit††).

161. Dass die Vernunft einer Zucht bedürfe; dass wenn sie nicht gezogen ist, sondern wild ihre Zweige ausbreitet, sie Blätter ohne Früchte bringe. Dass also ein Meister der Zucht nötig sei (nicht Zuchtmeister), welcher sie gouverniert. Dass sie ohne diese Zucht mit Religion und Sittlichkeit nicht zusammenstimme, das grosse Wort führe und indem sie sich selbst nicht kennt, den gesunden und an Erfahrung geübten Verstand verwirre.

*) d. i. der Satz der Identität und des Widerspruchs.

**) Man vgl. zu den beiden ersten Sätzen die gleichgerichteten Ausführungen Kants besonders in den *Met. Anf. der Naturw.*, W. IV. 394, 428.

***) Man vgl. a. a. O. 405 f.

†) Zu der Einteilung der Metaphysik vgl. Nr. 124, zu den Problemstellungen der einzelnen Disciplinen die entsprechenden Reflexionen zur Dialektik.

††) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

162. Die Metaphysik dient nicht der Wissenschaft als nur negativ, die Irrtümer der reinen Vernunft abzuhalten; aber es ist kein geringer Dienst, da sie den erhabensten und den . . .[1])

163. Die *quaestiones* der Metaphysik sind alle durch die gemeine Vernunft und unsere wichtigsten Zwecke aufgeworfen. Sie ist kein Organon der Wissenschaft, sondern der Weisheit und nutzt negativ, die Finsternisse, die sich den wichtigsten Erkenntnissen opponieren, aufzuhellen.

164. Die transscendentale Philosophie ist das Grab alles Aberglaubens. Maxime der Vernunft: Bedingung der Anschauung und Verstandes.

165. Die Metaphysik, sofern sie weiter als die reinen Grundsätze des Verstandes in Ansehung der Erfahrung gehen will, hat durchaus keinen andern als negativen Gebrauch, sowol in Ansehung der Natur, der körperlichen und denkenden, als in Beziehung dessen, was jenseit oder über der Natur ist. Letztere Erkenntnisse müssen nach einer Analogie der über die Grenze der Welt fortgesetzten empirischen Grundsätze, mithin als Maximen der allgemeinen Einheit der Vernunft*) erkannt werden. Alsdann dienen die metaphysischen Begriffe polemisch gegen den dogmatischen Zweifel, um seinen Einwürfen Schranken zu setzen.

166. Kritik der Metaphysik. Teile; die Function derselben bestimmt ihren Wert. Ist nicht die Befriedigung der Wissbegier, sondern die Grenze zu bestimmen, teils positiv**), teils negativ. Sie ist eine Wissenschaft der Zwecke unserer Erkenntnis. Vergleichung mit der Mathematik.

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. über die Maximen der Vernunft Kr. 694.
**) Im Sinne der Zusätze zur zweiten Auflage Kr. 25.

6. Verhältnis der kritischen Metaphysik zu Moral und Religion*).

Kritischer Empirismus.

167. Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand, mithin ist es bloss eine Berichtigung des gesunden Verstandes und Vernunft nach einem Princip. Die Gelehrsamkeit und Belesenheit ist ein Mittel, ihre Lehre durch Beispiele praktisch zu machen. Sie ⟨dient⟩ andern Wissenschaften zur Grenzscheidung und hält den Menschen an seine Bestimmung, was den Gebrauch und die Schranken seiner Vernunft betrifft; es ist die logische Selbsterkenntnis. Sie ist befremdend bitter, weil sie den eitelen Stolz niederschlägt und eingebildetes Wissen wegnimmt. Sie macht unsern Besitz sicherer, aber zum Eintrag des eingebildeten, und hindert die Bücher anzuschwellen**).

Den grössten Gewinn macht von ihr die Religion; sie wird durch dieselbe in allem, was die Religion Moralisches ist, gesichert, gegen Schwärmerei und Unglauben gedeckt, von der Abhängigkeit in Ansehung der Schulsubtilität befreit. Sie macht, dass unsere Handlungen aus den Quellen des gesunden Verstandes können abfliessen, ohne die ungewisse und jederzeit wandelbare Schulgrüblerei befragen zu dürfen***).

168. Wenn die Metaphysik so tractiert wird, so ist sie keiner Erfahrungswissenschaft hinderlich durch intellectuale Fictionen, aber wahrt die Moral gegen falsche Subtilität und befördert das Praktische, ist den schönen Wissenschaften vorteilhaft und befördert die innere Kenntnis des Menschen.

Sie ist die Demarkation der reinen Vernunft und die Grenz-

*) Man vgl. die Ausführungen des Kanons der reinen Vernunft Kr. 823 f. sowie die Vorrede zur zweiten Auflage des Hauptwerks, die allerdings spezielle Bezüge auf die Urteile enthält, denen dasselbe zuerst ausgesetzt war.

**) Man vgl. das Urteil aus dem Jahre 1766 über „die aufgeblasene Anmassung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art“ W. VIII. 672 und Kr. Beil. I, VII.

***) Vieles Verwandte steht in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V.

wache, um zu verhüten, dass sie nicht, indem sie über ihre Grenzen ausschweift, sich selbst verwirre und Religion und Sitte mit ihren Chimären beunruhige.

Kriticismus, erste Periode.

169. In der *metaphysica applicata* ist vieles dogmatisch *) — in der *transscendentalis* alles kritisch —, allein als Kritik hat sie Nutzen.

Wenngleich Religion und Tugend sich nicht auf sie gründen, sondern andere Quellen haben, so dient sie, die Hindernisse wegzuschaffen: Kritik der Wissenschaft und Organon der Weisheit. Sie ist notwendig; die *quaestiones* sind ihr durch gesunde Vernunft und sittliche Angelegenheiten aufgegeben. Sie ist unentbehrlich **).

170. Schutzwehr der Religion; Kritik, Disciplin und Kanon der Erkenntnis; Organon der Weisheit***).

171. Der Lehrbegriff ist entweder der Realismus oder der Formalismus der reinen Vernunft. Dieser erlaubt nur Grundsätze der Form des Gebrauchs unserer Vernunft *a priori* in Ansehung der Erfahrung. Daher erlaubt sie†) weder dogmatisch über die Grenze der Erfahrung zu bejahen noch zu verneinen. Wenn Religion und Moralität andere Erkenntnisquellen haben als bloss speculative, so zeigt sie die praktischen Grundsätze der Vernunft als notwendig mit theoretischen Postulaten verbunden: *Postulatum theoreticum* aber ist eine notwendige Hypothesis der Zusammenstimmung der theoretischen und praktischen Erkenntnis. Alsdann widersteht die Metaphysik allen Einwürfen der reinen

*) Sofern sie „speculative Beweise nach logischer Sufficienz“ enthält: *Metaph.* (bei Pölitz) 297. Man vgl. über das dogmatische Verfahren a. a. O. 16, Kr. XXXV, 884; aber auch 765.

**) Man vgl. die im Manuscript nahestehende Reflexion Nr. 162.

***) Man vgl. Nr. 115.

†) d. h. die reine Vernunft, falls nicht nach Analogie zahlreicher Fälle „sie“ statt „er“ verschrieben ist.

Vernunft und zeigt, wie sie dialektisch sind, d. i. die Dialektik derselben *).

Kriticismus, spätere Zeit**).

172. Wenn die *dogmata cardinalia in respectu practico*, ob zwar nicht *speculativo* gesichert sind, so illustriert und defendiert Metaphysik.

173. Die Metaphysik ist nicht für Kinder und Jünglinge, sondern für Männer. Sie ist eine Art von Revision der Vernunft. Man muss sie schon kennen, um ihre Giltigkeit schätzen zu können. Der Theologe braucht keine Metaphysik. Je einfältiger, je mehr an den empirischen Grundsätzen, desto nützlicher. Den Begriff der göttlichen Vollkommenheit kann er ohne Metaphysik erkennen. Nur beim Schluss seiner Studien hat er sie nötig. Logik und Moral machen den Anfang. Die praktische Methode die Sitten zu lehren kommt auch zuletzt. Der Logiker, Metaphysiker und Moralist zugleich bekommt dann allererst wahre Wichtigkeit. Aber wol kein Examen ist darin möglich.

Man wird dieses Urteil einem Manne nicht übel nehmen, der, indem er[1]) besoldet wird, Metaphysik öffentlich zu lehren, sich zu überzeugen wünscht, dass er doch zu etwas gut sei.

174. Die vornehmsten aller Vernunftwissenschaften sind Metaphysik und Moral, aber jene um dieser willen***). Der Nutzen derselben ist dialektisch: indem Vernunft den dogmatischen Einwürfen der Vernunft etwas entgegensetzt, so werden die Gründe der Moral ohne Hindernis.

[1]) Im Manuscript folgt die Notiz: *vide pag. sequ. III. (XII?)*, die entsprechenden besonderen Rückweisungen sind jedoch nicht aufzufinden.

*) Der Terminus „Formalismus“ ist nicht kritisch. Der „Realismus“ möchte dem „transscendentalen Realismus“ der ersten Auflage der Kr. d. r. V. verwandt zu denken sein (Kr., Beil. II. 369).

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Man vgl. Kr. 829. In den folgenden Worten der Reflexion ist natürlich lediglich vom Nutzen der Metaphysik die Rede.

175. Wir brauchen nunmehr nicht in der Metaphysik zu heucheln, noch etwas ⟨zu⟩ verbergen, wir können die Einwürfe der Vernunft gegen Theologie dreist und ungescheut vortragen, ja sie verstärken, indem wir zwischen ihnen und den speculativen dogmatischen keinen parteilichen Unterschied machen. Denn wenn wir sie hernach bis zu ihren Quellen untersuchen, entdecken wir den Missverstand und vereinigen wiederum Vernunft mit Religion*).

176. Nutzen: Was ist dasjenige, was den tiefen Untersuchungen der Metaphysik ihren obersten Bewegungsgrund gibt, und worein die wahre Wichtigkeit einer solchen Wissenschaft zu setzen ist? 1) Es ist nicht die unmittelbare Wissbegierde, die sie befriedigt; also nicht als Wissenschaft. 2) Auch nicht als ein Organon anderer Wissenschaften, z. B. der Naturwissenschaften. 3) Also nur als eine Propädeutik der Weisheit**). Als ein solches aber, worin bestehen die vornehmsten Fragen, die sie auflösen, oder die wichtigen Erkenntnisse, wozu sie der Schlüssel sein soll? Sie sind zwei: Ist ein Gott, und ist ein künftiges Leben***). Die[1]) Beantwortung dieser Fragen ist wieder wichtig, sofern sie[2]) ein Grund ist unseres Verhaltens und die Grundsätze des Lebens berichtigt.

Wenn aber die Grundsätze des Lebens andere davon unabhängige Quellen haben, wenn um sie zu unterstützen keine Wissenschaft, sondern nur praktisch hinreichende Erkenntnis nötig ist, diese aber auch ohne stricte logische Vollkommenheit selbst aus praktischen Quellen gegeben ist, so wird diese Wissenschaft nur zur Sicherheit der Weisheitslehre wider alle Einbrüche einer scheinbaren Vernunft dienen können, welcher Dienst sehr gross ist. Der Glaube an Gott gibt der Metaphysik Schlüsse . . .

[1]) Im Manuscript ursprünglich: „Diese Fragen sind". Aber die beiden letzten Worte sind durchstrichen und durch „Beantwortung dieser Fragen" ersetzt. Das „diese" ist daher nur durch ein Versehen stehen geblieben, und durfte oben durch „die" ersetzt werden.

[2]) Im Manuscript „es".

*) Man vgl. Kr. 766 f. sowie die Reflexionen zu jenem Abschnitt.

**) Man vgl. Kr. 878, in der *Metaphysik* 4 f. und Nr. 163, 170.

***) So neben der Dreigliederung in Freiheit, Unsterblichkeit und Dasein Gottes mehrfach auch in den kritischen Schriften. Man vgl. Kr. 856.

177. Die Metaphysik ist nicht die Mutter der Religion, sondern ihre Schutzwehr*) gegen die falsche Sophisterei. Sie beweist das Dasein Gottes nicht *apodictice*, sondern *hypothetice*, indem sie den Mangel der Moralität beim Unglauben**) durch die Vernunft ersetzt.

178. Die Metaphysik kann nicht die Grundveste, wol aber die Schutzwehr der Religion sein, und zwar ist sie als solche unentbehrlich. Denn der Gegner besitzt eine dialektische Metaphysik, der wir die kritische entgegensetzen müssen, und dieser Gegner liegt in jeder natürlichen Menschenvernunft.

7. Methode der Metaphysik.

Dogmatismus.

179. Bestimmung eines Dinges in Ansehung seines Wesens als Ding ist transscendental***).

180. Transscendentale Eigenschaften der Dinge sind die, welche mit dem Begriffe eines Dinges überhaupt wesentlich verbunden sind.

181. *Transscendentaliter* wird etwas betrachtet, wenn es beziehungsweise auf sein eigenes Wesen als die Folge erwogen wird; *metaphysice*, wenn das Wesen in Ansehung seiner Folgen als ein Grund betrachtet wird[1]).

1) wird es respectiv auf das Wesen der Dinge überhaupt betrachtet, so heisst es metaphysisch.

*) Man vgl. Kr. 877 u. ö.

**) Man vgl. Analoges in der *Metaphysik* 293.

***) In gleichem Sinne gebraucht Baumgarten den Terminus in seiner *Metaph.* § 73, 89, 98, 116, 118.

Kritischer Empirismus.

182. Die gewöhnliche scholastische und doctrinale Methode der Metaphysik macht dumm, indem sie eine mechanische Gründlichkeit wirkt. Sie verengt den Verstand und macht ihn unfähig, Belehrung anzunehmen; sie ist nicht Philosophie. Dagegen Kritik erweitert die Begriffe und macht die Vernunft frei. Die Schulphilosophen machen es wie Freibeuter, welche, so wie sie auf einer unbesetzten Küste anlanden, sich sogleich verschanzen*).

183. Alle Betrachtung über die Methode ist das Wichtigste einer Wissenschaft. Die Methode ist entweder constitutiv und scientifisch, oder dialektisch und eine blosse Manier. Idee.

184. Es ist wenig daran gelegen, ob einige Sätze der reinen Philosophie über das Object wahr oder falsch sind; es ist wichtiger, ob sie in der gehörigen Methode gedacht sind und im Ganzen der Erkenntnis ihre gehörige Stelle haben, wie auf der Generalkarte.

185. In der Methode der Philosophie (empirischen) zwei Stücke als Grenzen: allgemeine Gesetze und Regeln und das Gegenteil derselben, nämlich Verschiedenheiten im Einzelnen.

Schwebt zwischen Sinnen und Vernunft, *a posteriori* und *a priori* **).

Kriticismus, erste Periode.

186. Andere Wissenschaften können allmählich durch vereinigte Bemühung und Hinzutuung wachsen; die Philosophie der reinen Vernunft muss auf einmal entworfen werden, weil es hier darauf ankommt, zuerst die Natur der Erkenntnis selbst und die allgemeinen Gesetze und Bedingungen zu bestimmen und nicht auf gut Glück seine Urteilskraft zu probieren***).

*) Man vgl. über die Bedeutung der Methode in dieser Zeit W. II. 283, 301; VIII. 655, 674.

**) Man vgl. Nr. 89 und spätere Reflexionen.

***) Der Gedanke kehrt in noch schärferer Zuspitzung in anderen Reflexionen wieder. Es folgt daher, dass Kant mit seinem späteren Plan einer

187. Die Philosophie hat dieses Besondere, dass die allgemeinen Gedanken zuerst können aufgezeichnet werden; dagegen die der Mathematik zuletzt. Daher bei der Meditation das allgemeine Project zuerst kommt*).

188. Nach einem Leitfaden fortzugehen gehört nur Fleiss und Achtsamkeit, aber den Leitfaden selbst und die abgerissenen Stücke desselben zu finden, wird der Einfall erfordert, der eben dasselbe im Denken ist, was der Glücksfall in Begebenheiten**).

189. Woher kommt, ⟨dass⟩ die erste Idee, die sich der Verstand über ein System von Vorstellungen macht, gemeiniglich mehr in sich fasst, als man in der Folge durch langsame Bemühung entwickeln kann?***).

stückweisen Prüfung der Kritik der reinen Vernunft auch seiner eigenen besseren Einsicht widerstreitet. Auf meine Ausführung in der Einleitung zu den Prolegomenen (CXI f.), dass „dieser Vorschlag, den sonst nur Anmassung oder urteilslose Gelehrsamkeit haben kundgeben können, auf der methodologischen Ueberzeugung des Philosophen von der unbedingten Apriorität seiner Ergebnisse beruhe", hat Vaihinger ausführlich erwidert (*Commentar* I. 143 f.). Jedoch ich sehe nicht, dass der Hinweis auf Kants Plan einer gemeinsamen Reform der Metaphysik mit Lambert, den der letztere anregte, irgend ein Licht brächte, dass die ganze Sachlage anders erkennen liesse. Jener Plan wäre an dem Widerstand der Sache gescheitert, auch wenn Lambert am Leben geblieben wäre; ich denke, das lehren einfache psychologische Betrachtungen. Ueberdies aber führt Vaihinger selbst an, dass Kant jenen Plan in der Absicht gefasst hatte, „diese Wissenschaft ausser allem Zweifel auf ganz unstreitige Regeln zu gründen." Also eben in jenem Glauben an die Möglichkeit absolut evidenter Ergebnisse, dem er auch nach dem Erscheinen seines Hauptwerks so oft und so bestimmt Ausdruck gibt, dass kein Zweifel darüber sein kann, wie die schwankenderen Wendungen, die ich ja so genau gesehen hatte wie Vaihinger, zu verstehen sind. Sie leihen nur der abstracten Möglichkeit eines Irrtums Ausdruck, die auch für die subjectiv festeste Ueberzeugung offen bleiben muss. Auf die Erinnerung endlich an die Untersuchungen von G. E. Schulze und Schopenhauer, die mit der vorliegenden Frage nichts zu tun haben, legt Vaihinger wol selbst kein Gewicht.

*) Man vgl. die Reflexionen Nr. 96 u. o., sowie die Bemerkungen über die „Idee" in der *Metaphysik* (P.) 307 f.

**) Man vgl. in den Reflexionen zur Anthropologie, Bd. I, Nr. 289 f., sowie zur Kritik der Urteilskraft § 46 f.

***) Die Antwort gibt Kr. 862 f.

190. Es ist von der grössten Wichtigkeit, eine Wissenschaft der Vernunft technisch zu machen. Die Logiker haben es mit ihrer Syllogistik als einer Fabrik umsonst versucht. Nur in Ansehung der Grösse ist es dem Erfinder des Algorithmus gelungen. Sollte es nicht in der Kritik der reinen Vernunft auch so sein, nicht zur Erweiterung, sondern Läuterung der Erkenntnisse? Durch die technische Methode kann man bei der Bezeichnung jedem Begriffe seine Function geben oder vielmehr die Functionen selber an sich selbst und gegen einander ausdrücken. Die Algebra drückt sie nur gegen einander aus, vielleicht auch so im transscendentalen Algorithmus. Die Versehen können dadurch allein verhütet werden und das [Uebersehen].

191. In der Kritik der Metaphysik kann man sich zweierlei Methoden bedienen. Die erste ist, die Beweise zu examinieren und ihre Paralogismen oder *petitiones principii* aufzusuchen, die zweite, einem Beweise einen andern und zwar ebenso überzeugenden des Gegenteils zu opponieren. Diese letzte Methode ist die beste. Denn weil die Fehler der metaphysischen Schlüsse hauptsächlich darin bestehen, dass, was lediglich von den Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis gilt, vom Objecte enunciiert wird, so kann ein Beweis so strenge scheinen, dass man schwerlich eines Fehlers gewahr wird, den wir bloss durch eine *demonstratio opposita* entdecken *).

192. Die skeptische Methode ist die beste und einzige, die Einwürfe durch Retorsion zurückzutreiben. Es entspringt daraus dann ein allgemeiner Zweifel nie, sondern die Anmassungen der reinen Vernunft in Ansehung der Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge werden dadurch zurückgetrieben. Dadurch bekommen alle Urteile der gesunden Vernunft in Ansehung der Welt und des Praktischen ihr grosses Ansehen. Die gesunde Vernunft oder die praktische wird sich niemals überreden lassen, dass kein Gott sei, wenn nur nicht die subtile ihr den Rang abzugewinnen trachtet.

*) Man vgl. zur skeptischen Methode Kr. 451, 513 f., 535; aber auch schon W. VIII. 674 und in der *Metaphysik* 99, deren Ergänzung für diese Stelle ich in den „*Mitteilungen*“ a. a. O. S. 95 gegeben habe.

193. Die skeptische Methode gibt einen Beweis *a posteriori* für die Disciplin der reinen Vernunft*).

8. Verhältnis der kritischen Metaphysik zu Dogmatismus und Skepticismus**).

Kriticismus, erste Periode.

194. Kritische Behauptungen sind etwas ganz anderes als dogmatische; diese sind objectiv, diese subjectiv***).

195. *Scepticismus est vel dogmaticus, vel criticus; prior* . . . [1]).

196. Aus Kleinmütigkeit wird einer ein Empirist, der andere ein Mystiker. Der erste behauptet, dass roher Verstand besser als cultivierte Urteile†).

197. Die Verzweiflung ist entweder kleinmütig oder waghalsig; in der ersteren geschieht Appellation an den gesunden Verstand, entweder daraus die Metaphysik zu machen, oder sie dadurch wegzuwerfen; in der zweiten Appellation auf mystische Anschauung und unmittelbare Dotierung des Verstandes. Im Skepticismus ist kein Ruhestand††).

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. über den kritischen Nutzen der Antinomien Kr. 534 und Specielleres in meiner Einleitung zu den Prolegomenen LXXXIII f., sowie Vaihinger *Commentar* 340 f. und die sehr lehrreiche Erklärung Kants an Garve vom 21. September 1798 bei A. Stern *Beziehungen von Garve zu Kant* S. 44.

**) Man vgl. in der *Metaphysik* 98, sowie für die spätere Zeit ebenda 13 f., 21; sodann Kr. 786, 884 und die entgegengesetzte Bestimmung 765; aus der Vorrede zur zw. Aufl. XXXV; endlich W. VI. 491 f., *Anthrop.* 214.

***) Man vgl. Nr. 99 f.

†) Eine ähnlich unbestimmte Fassung des Empirismus bieten die späteren Ausführungen nirgends. Ueber „cultivierte Vernunft" vgl. W. II. 243.

††) So auch Kr. 789.

198. Wider alle Philosophie der reinen Vernunft ist Misologie*) und Empirismus. Der Empirismus der reinen Vernunft: Gesunder Verstand.

199. Misologische Maximen geben eine logische Anarchie.

200. Der Gebrauch des Verstandes ist entweder mystisch oder logisch; der letztere metaphysisch oder physiologisch: ARISTOTELES und EPIKUR.

201. Dogmatische transscendentale Lehre ist Vernünftelei, nämlich die ihre Schranken überschreitende Vernunft. Der Zuchtmeister der Vernünftler ist der Sittenlehrer oder gar der Spötter.

202. In den Wissenschaften der reinen Vernunft ist die Philosophie jetziger Zeit mehr kritisch als dogmatisch, eine Untersuchung des Subjects und dadurch der Möglichkeit, sich ein Object zu denken**).

203. Die Metaphysik führt zur Gewissheit, nicht in den Dogmaten der Vernunft, sondern den Maximen derselben***).

204. Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie†) ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (Heimweh). Eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und andere Welten zu beziehen.

Kriticismus, spätere Zeit.

205. Dogmatische Metaphysik ist, die ohne kritische Untersuchung der Hauptfrage: wie ist synthetische Erkenntnis *a priori* möglich? vorgeht. So ist's auch mit Historie ohne Kritik.

*) Man vgl. Nr. 68 und W. VIII. 26.

**) Also das Problem der Kr. d. r. V. in der Formulierung von 1772.

***) Man vgl. Nr. 68, 143 u. o.

†) d. h. diese Krankheit.

206. Man kann entweder in der Metaphysik zur Wissenschaft [gelangen] oder nicht: Skepticismus*).

9. Allgemeine Bedeutung der kritischen Metaphysik.

Kritischer Empirismus.

207. Ich habe vortreffliche und scharfsinnige Gedanken gelesen, aber sie bringen die Wissenschaft keinen Schritt weiter und erlöschen mit der Neuigkeit. Die Ursache ist die, weil es eigentlich noch keine Wissenschaft gibt und die Grundlegung noch nicht geschehen ist. So wie sich Einfälle verhalten zu Einsichten, so scharfsinnige Gedanken zum Lehrgebäude**).

208. Es sind viel scharfsinnige und gute Gedanken [aufgezeichnet] worden, aber auf blossen Verlust; denn sie haben keine Stelle in irgend einem System, weil man den Abriss zu diesem noch nicht gefunden hat.

209. Ausser der Geschicklichkeit ist das, was die Wissenschaften geben, dass sie civilisieren, d. i. die Rauhigkeit im Umgange wegnehmen, ob sie gleich nicht immer polieren, d. i. das Gefällige und Gesittete des Umganges geben, weil die Popularität aus Mangel des Umgangs mit verschiedenen Ständen fehlt. Allein in Ansehung des bescheidenen Urteils über den Wert seiner eigenen Wissenschaft und der Mässigung des Eigendünkels und Egoismus, den eine Wissenschaft gibt, wenn sie allein im Menschen residiert, ist etwas nötig, was dem Gelehrten Humanität gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und seinen Kräften zu viel zutraue. Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyklopen***). Er ist ein Egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches macht, dass er seinen Gegenstand noch aus dem Ge-

*) Man vgl. Kr. 22.

**) Man vgl. die schon in der Anmerkung zu Nr. 148 citierten Ausführungen Kants, sowie Prol. 193 und Nr. 188.

***) Man vgl. Kants *Anthrop.* § 57, W. VII. 545; und VIII. 46.

sichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die Humanität der Wissenschaften, d. i. die Leutseligkeit des Urteils, dadurch man es andrer Urteil mit unterwirft, zu geben. Die vernünftelnden Wissenschaften, die man eigentlich lernen kann, und die also immer anwachsen, ohne dass das Erworbene eine Prüfung und Fiskalisierung nötig hätte, sind es eigentlich, darin es Cyklopen gibt. Der Cyklop von Litteratur ist der trotzigste; aber es gibt Cyklopen von Theologen, Juristen, *medicis*, auch Cyklopen von Geometern.

Einem jeden muss ein Auge aus besonderer Fabrik beigesellt werden, dem Medicus Kritik unsrer Naturerkenntnis, dem Juristen unsrer Rechts- und Moralerkenntnis, dem Theologen unsrer Metaphysik*), dem Geometer Kritik der Vernunfterkenntnis überhaupt. Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmass der Grösse unserer Erkenntnis haben. Jene gibt die Standlinie der Messung.

Verschiedene von diesen Wissenschaften sind so bewandt, dass die Kritik derselben ihren innern Wert sehr schwächt; nur die Mathematik und Philologie halten dagegen Stich, imgleichen die Jurisprudenz**); daher sind sie auch die trotzigsten. Der Egoismus rührt daher, weil sie den Gebrauch, welchen sie von der Vernunft in ihrer Wissenschaft machen, weiter ausdehnen und auch in andern Feldern für hinreichend halten.

Nicht die Stärke, sondern das Einäugige macht hier den Cyklopen. Es ist auch nicht genug, viele andere Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft: *Anthropologia transscendentalis****).

210. Cyklopische Behauptungen: zugleich mit dem Weberbaum. Der Orthodoxe ist der theologische Cyklop.

211. In allen Systemen der Vernunft ist immer etwas übrig geblieben und sie hat sich successiv vergrössert. Die Mathematik

*) Man vgl. dagegen die Reflexion 173.

**) Man vgl. die Reflexion Bd. I. Nr. 239.

***) Man vgl. Nr. 66. Eine *Anthropologia* als *hominis cognitio philosophica* bei Baumgarten, *Metaphysica* § 747.

behält ihren Erwerb, und ihr Vorrat wächst, indem täglich Neues hinzukommt. In den Naturwissenschaften ist von Aristoteles an bis jetzt immer, selbst von falschen Systemen, etwas übrig geblieben, nachdem es gesichtet worden; aber die Metaphysik vernichtet sich gänzlich, indem sie einer andern Platz macht. Der Grund ist nicht untersucht; was man für den Grund hielt, waren die ersten Steine, die man legte, und die in einem sumpfigen Grunde langsam versanken. Dieses nötigt, die Methoden in Verdacht zu ziehen und die Quellen im Subject zu untersuchen*).

Kritischer Rationalismus.

212. Man wird nicht glauben dürfen, alles Bisherige sei auf reinen Verlust geschrieben und gedacht. Die dogmatischen Versuche können immer fortdauern, aber es muss eine Kritik derselben darauf folgen; sie können nur gebraucht werden, um über die Illusion zu urteilen, die der menschlichen Vernunft widerfährt, wenn sie das Subjective mit dem Objectiven und die Sinnlichkeit mit der Vernunft vermengt.

Kriticismus, erste Periode.

213. Es ist ein seltsames Schicksal des menschlichen Verstandes, wenn er sich, es sei durch einen natürlichen Hang oder auch durch das wahre Interesse, was ihn antreibt, in eine Wissenschaft verwickelt und dazu gleichsam verurteilt sieht, die nach Jahrhunderte langer Bemühung bei vereinigter Kraft der scharfsinnigsten Köpfe doch nicht einen Schritt weiter gebracht werden kann. Will man die Bemühung unwillig aufgeben, so zieht uns teils die natürliche Bewegung unseres Geistes dazu zurück, teils stossen wir allerwärts auf Fragen in Ansehung unserer wichtigsten Angelegenheit, in Ansehung deren wir nicht anders als durch einige Einsicht in diesem Felde befriedigt werden können. Von dieser Art kenne ich zum Glück der Menschen nur eine einzige Wissenschaft, nämlich Metaphysik, eine theoretische Philosophie der reinen, d. i. von allen Erfahrungsquellen freien Vernunft. Sie ist der Stein des Sisyphus, an dem man rastlos wälzt, und ohne

*) Man vgl. Nr. 99 f.

ihn jemals an seine bleibende Stelle zu bringen. Wenn ich sage, sie sei nicht einen einzigen Schritt weiter gebracht, so verstehe ich darunter nicht die Zergliederung der Vernunftbegriffe, denn die ist nichts anderes als die grössere Aufklärung dessen, was wir schon wissen, und hierin haben Verschiedene in genauer Bestimmung der Wortbedeutung vieles getan; aber das ist es nicht was man sucht, sondern Erkenntnisse der Gegenstände, die uns durch keine Sinne gelehrt werden können, die uns also nicht beiwohnen, sondern gesucht und geschaffen werden sollen. Diese sind es, in Ansehung deren alle Arbeit bis jetzt vergeblich gewesen ist. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man auch nur erwägt, dass auch nur eine einzige Erkenntnis, die ein bestimmter Beitrag zur Wissenschaft ist, von jedem dafür muss aufgenommen werden*), z. B. Luft ein Körper; da indessen diese nur durch Ueberredung [nicht gewisser Arten] ins . . [1]).

214. Die Transscendentalphilosophie ist sehr nötig, denn in einer empirischen können wir durch Erfahrung von unsern Fehlern belehrt werden. Es ist befremdlich, dass hier eine Kritik, mithin erstlich Versuche von Erkenntnissen vorkommen müssen, ehe ein Kanon errichtet werden kann; denn eine Doctrin wird es doch niemals.

215. Die Schritte in Metaphysik sind bisher vergeblich gewesen; man hat nichts darin erfunden. Gleichwol kann man sie nicht aufgeben. Subjectiv statt objectiv. Von der Incompetenz des Verstandes in Ansehung der Gegenstände, so über die Sinne sind. Unsre reine Vernunft ist an sich selbst und natürlicher Weise dialektisch.

216. Der ganze bisherige Fehler scheint mir der gewesen zu sein, dass man von den Teilen zum Ganzen in der Metaphysik hat fortgehen wollen, ja sogar, indem man fremdartige Teile zugemengt hat. Allein es ist hier nur möglich, in einer

[1]) Die beiden letzten Worte sind unentzifferbar geworden. Es hat den Anschein, dass die Ausführung von Kant nicht zu Ende geführt ist.

*) Man vgl. das Urteil gegenüber Lambert, K. W. VIII. 663, sowie die Anmerkung zur Reflexion Nr. 186.

völlig unvermengten Erkenntnis vom Ganzen anzufangen und ein einziger muss dasselbe völlig ausführen*).

Kriticismus, spätere Zeit.

217. Das Vornehmste ist, dass ehe man eine Doctrin der reinen Vernunft wagt, zuerst eine Kritik derselben hat müssen angestellt werden**). Aber Kritiken erfordern Kenntnisse der Quellen, und Vernunft muss sich selbst kennen. Zu dieser Untersuchung wird man nur nach langen Irrtümern getrieben.

10. Historische Beziehungen der kritischen Metaphysik zur zeitgenössischen Philosophie Kants.

Kritischer Empirismus.

218. Der Instinkt treibt den Philosophen zu systematischen Abhandlungen, und das hat seinen grossen Nutzen in der Erweiterung der Erkenntnis. Das Talent schränkt ihn ein auf einzelne Stücke, und das würde grossen Nutzen in der Richtigkeit haben, wenn es nur ein Mittel gäbe, solche zu vereinigen und aufzubehalten. Die Fähigkeiten der Philosophen sind hierin verschieden. Der eine kann Alles im Grossen und Allgemeinen betrachten, oder Regeln herausziehen, der andere bemerkt besser die Teile und Verschiedenheiten. Alle wollen Systeme machen.

219. Wolff tat grosse Dinge in der Philosophie; er ging aber nur vor sich weg und erweiterte die Erkenntnis, ohne durch eine besondere Kritik solche zu sichten, zu verändern und umzuformen. Seine Werke sind also als ein Magazin der Vernunft sehr nützlich, aber nicht als eine Architektonik derselben. Vielleicht ist dieses, ob es zwar von Wolff selbst nicht eben zu billigen war, doch in der Ordnung der Natur, dass allererst ohne

*) Man vgl. die Reflexionen Nr. 186 f.

**) Man vgl. Nr. 114 f., sowie Kr. 25.

richtige Methode die Kenntnisse, wenigstens die Versuche des Verstandes vervielfältigt, und nachher unter Regeln gebracht werden; Kinder.

220. Baumgarten: der Mann war scharfsichtig (im kleinen), aber nicht weitsichtig (im grossen); ein guter Analyst, aber nicht architektonischer Philosoph (seine Abrisse von Wissenschaften)[1]; ein Cyklop von Metaphysiker*), dem das eine Auge, nämlich Kritik fehlt. Anstatt seiner Aesthetik passt sich besser das Wort Kritik des Schönen**).

Kriticismus, erste Periode.

221. Mein Autor Baumgarten ist ein vortrefflicher Mann in Erläuterungsurteilen, aber sowie er zu Erweiterungsurteilen übergeht, die doch in der Metaphysik hauptsächlich gefordert werden, so ist er ohne Fundament***).

222. Zwei *metaphysici*, deren einer die Thesis, der[2]) andere die Antithesis beweist, vertreten in den Augen eines dritten Beobachters die Stelle einer skeptischen Prüfung. Man muss beides selbst tun†).

223. Die Widersprüche und der Streit der Systeme sind noch das Einzige, was den menschlichen Verstand in den neueren Zeiten in Sachen der Metaphysik von dem völligen Verfall frei gehalten hat. Ob sie zwar alle dogmatisch sind im höchsten Grade, so vertreten sie doch die Stelle der Skeptiker für einen, der dieses Spiel im ganzen ansieht, vollkommen. Um deswillen kann man es einem Crusius ebenso wol, als einem Wolff verdanken, dass sie durch die neuen Wege, die sie einschlugen,

[1]) Die Klammern sind ein Zusatz des Herausgebers.
[2]) Im Manuscript: die.

*) Man vgl. Nr. 209.
**) Man vgl. W. II. 318, sowie Nr. 96.
***) Man vgl. Kr. 18 u. o.
†) Man vgl. Nr. 3, sowie die Reflexionen zu den Antinomien überhaupt.

wenigstens verhüteten, damit der Verstand nicht in einer stupiden Ruhe seine Rechte verjähren liesse und noch immer der Keim zu einer sichern Kenntnis aufbehalten wurde*).

(Analyst und architektonischer Philosoph**).) Auf solche Weise führt der Lauf der Natur die schöne, aber mehrenteils rätselhafte Ordnung derselben endlich selbst durch Zerstörung zur Vollkommenheit. Selbst ein *système de la nature* ist der Philosophie vorteilhaft.

224. Natürliche oder übernatürliche Quellen der *intellectualia:* LOCKE, CRUSIUS[1]).

LOCKE: subjectiv; er nahm die Eindrücke[2]) für die *principia essendi.*

CRUSIUS: *methodus cognitionis praestabilitae (vel per epigenesin, vel per praeformationem)****); ist nicht zu gebrauchen, weil wir nicht wissen, was Gott uns eröffnet hat. Kriterium der Wahrheit: das Fürwahrhalten†).

Physiologia intellectus, wo der Ursprung seiner Begriffe erklärt wird. WOLFF hat es gar nicht. Alle haben die Metaphysik dogmatisch, nicht kritisch traktiert.

1) CRUSIUS ist nicht sowol gelesen, als vielmehr aus dem Zusammenhang erschlossen.

2) Ursprünglich stand, von Kant nicht durchstrichen, „bei ihm Eindrücke".

*) Man vgl. in der *Verkündigung zum ewigen Frieden in der Philosophie* über den Drang der Philosophen Krieg zu führen als „eine von den woltätigen und weisen Veranstaltungen der Natur" W. VI. 491.

**) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers. Gemeint sind wol einerseits die Wolffische Metaphysik, und andrerseits die Lambertsche Philosophie wie Nr. 225. In Nr. 220 bezeichnet der architektonische Philosoph Lambert und Kant selbst.

***) Man beachte die Beziehung auf den Brief an Herz von 1772. Die Klammer ist Zusatz des Herausgebers. Der Schrift nach ist möglich, dem Sinne nach wahrscheinlich, dass die Disjunction nicht dem ursprünglichen Gedankenzusammenhang der Reflexion angehört. Das letzte Glied derselben passt nur auf Crusius, während das erste (vgl. Nr. 228) auf Kant geht.

†) Die Worte: „ist nicht . . . halten" scheinen späterer Zusatz, ebenso auch der Schlusssatz. Zur Sache vgl. CRUSIUS *de limitibus* § 27.

225. LOCKE ein Influxionist, zugleich ein Physiolog des Verstandes; LAMBERT ein Analyst und Architektoniker. WOLFF ein blosser Dogmatiker und mathematischer Kopf. CRUSIUS ein Prästabilist der Vernunft, leugnete die Unterordnung aller Grundsätze unter ⟨das⟩ *principium contradictionis* und wollte doch einen Ursprung angeben. Unterschied der Gegenstände oder der Erkenntnis derselben[1]. Empiristen der reinen Vernunft: gesunder Verstand; Misologie*). Unsern Zweck der Metaphysik. (*In sensibus nihil esse veri.*) Wert.

[1] NB. Kann kein Merkmal angeben, welches denn eingepflanzte Grundsätze, und welche untergeschoben sind.

226. PLATO der Intellectualphilosoph: mystisch**). EPICUR der empirische Philosoph. LOCKE hatte das Vorzügliche, dass, da er die *intellectualia* nicht für *connata* erkannte, er den Ursprung suchte. Angeborene Anschauungen oder logische Principien: CRUSIUS. Die *intellectualia* des PLATO waren angeboren, weil sie *intuitus* sind, des ARISTOTELES waren erworben, als *conceptus*. Sie sind aber nicht von den Sinnen entlehnt, sonst könnte LOCKE sie nicht über die Grenze der Erscheinungen brauchen. CRUSIUS hat *conceptus connatos* oder *axiomata connata per praestabilitam cognitionem****).

227. LOCKE ein Physiolog der Vernunft: Ursprung der Begriffe. Er beging den Fehler, dass er die Gelegenheit, zu diesen Begriffen zu gelangen, nämlich die Erfahrung, für die Quelle hielt; gleichwol bediente er sich ihrer über die Grenze der Erfahrung hinaus. WOLFF war ein Vernunftkünstler; er bediente sich ihrer und forschte gar nicht nach den Quellen: dogmatisch, nicht kritisch.

LAMBERT analysierte die Vernunft, aber die Kritik fehlte noch. CRUSIUS (alles, was ich denken kann, ist möglich) nahm angeborene Grundsätze an (obgleich nicht Platonische Ideen);

*) Man vgl. Nr. 52, 68, 199 und *Uebergang* XIX. 455.
**) Man vgl. Nr. 236 f.
***) Man vgl. Kr. 167.

aber da es vielleicht nur Grundsätze des empirischen Gebrauchs des Verstandes sein können, so war er nicht sicher, ob er sie auch über die Grenze der Erfahrung hinaus brauchen könnte.

228. Anschauungen der Sinne (der sinnlichen Form und Materie nach) geben synthetische Sätze, die objectiv sind. Crusius erklärt die realen Grundsätze der Vernunft aus subjectiven Principien nach dem *systemate praeformationis*, Locke nach dem *influxu physico* wie Aristoteles; Plato und Malebranche aus dem *intuitu intellectuali*, wir nach der *epigenesis* *) aus dem Gebrauch der natürlichen Gesetze.

229. Sultzer [!] in seinen kleinen Schriften hofft vergeblich Demonstration **).

230. Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjectiv (menschliche Natur); ich objectiv. Jene Analysis ist empirisch, diese transscendental.

231. Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden), nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern bloss mit der objectiven Giltigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern.

*) Man vgl. Kr. 167.
**) Man vgl. Kr. 769.

11. Historische Beziehungen der kritischen Metaphysik zur Schwärmerei.

Kritischer Empirismus*).

232. In der Metaphysik denken und über sie denken ist ein Unterschied. Das erste tun alle; einige[1]), anstatt über dieselbe zu denken, schwärmen über sie.

233. Kein Zustand ist gefährlicher, als wenn wir in der Welt der Einbildungen herumspazieren, bis wir uns gleichsam darin verirren und den Rückweg nicht finden können. Paradies der Narren**).

234. Man muss niemals ausser sich, sondern jederzeit bei sich selbst und wachend sein. Die Anschauungen müssen jederzeit an der Wahrnehmung mit Bewusstsein hängen, und mit dem Zustande in der Welt vollkommen übereinstimmen. Der nicht wachend Vorstellungen hat, der träumt. Der Träumer im Wachen durch willkürliche Ueberspannung seiner Geisteskraft ist ein Schwärmer***).

235. Worauf die Scheinbarkeit einer metaphysischen Hypothese (SWEDENBORG) beruht? Auf einem *intuitui intellectuali* nach der Analogie des Sinnlichen.

[1]) Im M. „Eine".

*) Für die beiden ersten Reflexionen gibt die Zeitbestimmung den Anfangspunkt.

**) Zu dieser Anspielung auf Holbergs fünfte Monarchie vgl. Nr. 36.

***) Man vgl. das „Fragment der gemeinen Philosophie" in den „*Träumen eines Geistersehers*" W. II. 349 f.

Kriticismus, erste Periode*).

236. Von der philosophischen Schwärmerei[I]: PLATO bemerkte richtig, dass wir durch Erfahrung nicht die Dinge kennen, wie sie an sich selbst sind, sondern nur ihre Erscheinungen gesetzmässig verknüpfen lernen (ferner sah er ein, dass die Dinge nach dem, was sie an sich selbst sind, erkennen auch eine Anschauung der Dinge an sich selbst, d. i. eine intellectuelle Anschauung erfordere, deren wir nicht fähig sind). Er bemerkte, dass, damit unsere Vorstellung mit dem Objecte stimme, sie entweder vom Objecte hervorgebracht, oder als das Object hervorbringend gedacht werden müsse **). Die letztere würde die ursprüngliche Vorstellung *(idea archetypa)* sein, deren wir Menschen, wenn sie in allen Stücken ursprünglich sein soll, nicht fähig sind. Also können die Ideen nur in ursprünglichen Wesen angetroffen werden. Die Ideen aber dieses ursprünglichen Verstandes können nicht Begriffe, sondern nur Anschauungen, aber intellectuelle, sein. Nun glaubte er, alle Erkenntnisse *a priori* seien Erkenntnisse der Dinge an sich selbst[II], und da wir jener teilhaftig sind, so sind wir auch dieser teilhaftig, und darunter rechnete er die Mathematik. Aus uns selbst können wir ihrer aber nicht teilhaftig werden, folglich nur durch Mitteilung der göttlichen Ideen. Da wir uns ihrer aber nicht als bloss historisch erteilt und übertragen, sondern als unmittelbar eingesehen bewusst sind, so müssen es nicht eingepflanzte Begriffe, die geglaubt werden, sondern unmittelbare Anschauungen sein, die wir von den Urbildern im

*) Die nachstehenden Reflexionen sind vor allem deshalb in die erste Periode des Kriticismus zu verlegen, weil der Gegensatz gegen die Schwärmerei, ein wertvolles Charakteristikum für die Auffassung der Idee des Kantischen Hauptwerks als der Grenzbestimmung der reinen Vernunft gegenüber dem Dogmatismus, hier in Folge der breiteren Ausführung schärfer betont erscheint, als in der kritischen Zeit. Wir treffen jedoch dort den gleichen Begriff der Schwärmerei, wennschon er nicht als philosophische Schwärmerei bezeichnet wird, sondern als Schwärmerei überhaupt, deren Arten die idealistische, moralische, religiöse sind: Kr. d. pr. V. 153 f.; Kr. d. U. 125; Prl. 108, 207 Anm.; W. VII. 507; *Anthrop.* 175 f. u. a. O. Wir finden ferner eine im wesentlichen gleiche Charakteristik PLATOS besonders in dem Aufsatz gegen SCHLOSSER *Vom vornehmen Ton* W. VI. 467 f., 474; Kr. d. pr. V. 254; Prl. 207 Anm. Kr. 9, 881 f. Directe Beziehungen bieten sich in der *Metaphysik* 144 (20). Erst durch diesen Zusammenhang erhalten die Bemerkungen Kants Kr. 370 f. ihren rechten Ort und ihre rechte Beleuchtung.

**) Also analog der Problemstellung von 1772.

göttlichen Verstande haben. Wir können diese aber nur mit Mühe entwickeln. Also sind es blosse Wiedererinnerungen der alten Ideen aus der Gemeinschaft mit Gott. Nun wäre dieses noch nicht Schwärmerei, sondern blosse Erklärungsart der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori**). Aber nun kommt eine Vermutung, auch noch jetzt dieser Gemeinschaft mit Gott und der mittelbaren Anschauung dieser Ideen teilhaftig zu werden (mystische Anschauung), auch wol, darin den unmittelbaren Gegenstand aller seiner Neigungen zu finden, die sich nur aus Missverstand 'auf Erscheinungen als die Typen derselben bisher gewandt haben (mystische Liebe Gottes). Aber da es wahrscheinlich ist, dass es zwischen uns und Gott eine grosse Stufenleiter Geschöpfe gebe, die sich von uns bis zu ihm erstrecken (Genii, astralische Geister, Aeonen)[1], so konnte man zuvor zur Gemeinschaft mit diesen und dem Vorspiel (intellectuellen)[2] aller ursprünglichen Anschauungen gelangen. Da aber die ursprünglichen Ideen die Ursache der Wirklichkeit ihrer Gegenstände sind, so konnte man dadurch wol hoffen, auf die Natur eine Obermacht auszuüben; und so war die neuplatonische Schule, welche sich eklektisch nannte, indem sie vorgab, ihre Weisheit in allen Alten zu finden, weil sie ihre Träumereien in sie hineinlegte, fertig mit aller rasenden Schwärmerei, womit sie die Welt heimgesucht hat**). (Theosophie durch Anschauung.)

Die Aristotelische Philosophie verdrängte diesen Wahn. Man fing von Begriffen an, zu denen wir bei Veranlassung der Erfahrung gelangt *(nihil est in intellectu...)*. Nun aber gelangte man zu Erkenntnissen *a priori*, ohne zu untersuchen, wie dieses nach dem obigen Grundsatze möglich sei. Diese erweiterten sich,

1) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

2) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers. Das eingeklammerte Wort ist wie es scheint von Kant nachträglich hinzugefügt.

*) Es wäre ein offenbarer Irrtum, hieraus im Hinblick auf Kants Abweisung dieser Hypothese 1772 (W. VIII. 690), sofern sie einen *deus ex machina* hinzuziehe, auf einen früheren Ursprung der obigen Reflexion zu schliessen.

**) Im Manuscript folgen die Worte: „endlich der Spinozismus". Dieselben scheinen jedoch nach dem Zusammenhang der Gedanken wie nach der Differenz der Schrift nur die ursprüngliche Andeutung des im Folgenden weiter ausgeführten Themas zu sein.

und weil Alles, was innerhalb der Sinnenwelt bleibt, immer bedingt ist, so trieb die Vernunft die dort giltigen Grundsätze höher hinauf, und über die Sinnenwelt hinaus*), im Zutrauen, sie werden einen ebenso sichern Erwerb geben, als sie bis dahin Erklärung des Vorhandenen gegeben hatten. Nun fingen an die subjectiven Bedingungen der Vernunft in Ansehung der Begreiflichkeit für objective Bedingungen der Sachen an sich selbst gehalten zu werden; und da jene nicht zufrieden ist, als bis sie das Ganze befasst hat, Eroberungen in der übersinnlichen Welt gemacht zu werden. Weil nun keine Grenzen anzugeben sind, wo man hier aufhören könne, so musste man endlich, da allen Dingen ihre einzelne und abgesonderte Möglichkeit zu existieren genommen war, ihnen auch das abgesonderte Dasein nehmen und ihnen nur die Inhärenz in einem Subject lassen. Der Spinozismus**) ist der wahre Schluss der dogmatisierenden Metaphysik. Kritik der Sätze richtet hier nichts aus, denn der Unterschied der subjectiven von objectiven in Ansehung ihrer Giltigkeit kann da nicht erinnert werden, weil diejenigen subjectiven, die zugleich objectiv sind, nicht vorher unterschieden werden. Die Notwendigkeit sie anzunehmen ist einmal da, und man bemerkt nicht, dass sie bloss subjectiv sind. Dass Erfahrung bloss durch Grundsätze *a priori* möglich sei, lässt sich Niemand einfallen. Nur Kritik der Vernunft selbst kann hier etwas ausrichten. Indessen halten Männer von heller und den grossen Umfang des Gebrauchs und Missbrauchs der Meinung übersehender Vernunft diesen Verfall zur Schwärmerei nach einer Richtung auf. — Will man den Weg der Kritik nicht einschlagen, so muss man die Schwärmerei ihren Gang gehen lassen und mit Shaftsbury darüber lachen.

I) Der grosse Unterschied der intellectuellen von empirischer Erkenntnis verleitete die Alten dazu. — (Sekte in China: Ich bin das höchste Wesen. Sekte in Tibet: Gott ist Versammlung aller Heiligen.)

II) Und es ist gerade das Gegenteil; denn nur von Dingen als Erscheinungen kann es synthetische Erkenntnisse *a priori*

*) Hier folgen im Manuscript die Worte: „zu treiben". Dieselben sind jedoch offenbar nur in Rücksicht auf ein vorstehend gedachtes „fing an" geschrieben.

**) Man vgl. Nr. 247, sowie in der *Metaphysik* 101.

geben. Denn die Form der Sinnlichkeit in Ansehung der Anschauung lässt sich vor allen Gegenständen erkennen, denn sie ist im Subject gegeben: Raum und Zeit. In dieser Anschauung aber lassen sich synthetisch viel Sätze *a priori* geben, die alsdann von allen Gegenständen möglicher Erfahrung, aber auch von keinen mehr gelten, obzwar die Begriffe derselben als Gegenstände überhaupt bloss intellectual, aber nur Monogramme*) sind, die nichts *in concreto* zu erkennen, sondern eine Erkenntnis *in abstracto* geben.

237. Der Ursprung aller philosophischen Schwärmerei liegt in PLATOS ursprünglichen, göttlichen Anschauungen aller möglichen Objecte, d. i. den Ideen, da wir nur sie durch ihre Erscheinungen anschauen, also nur passiv. Nun gründet sich darauf erstlich PLATOS Meinung, dass alle unsere Erkenntnis *a priori* (Mathematik), vornehmlich die der Vollkommenheiten, aus der Erinnerung dieser ehemaligen Anschauungen abstamme, und wir diese jetzt nur immer mehr zu entwickeln suchen müssten. Hieraus aber entspringt der zweite Schritt des Mysticismus, alles noch jetzt in Gott anzuschauen; der denn alle Nachforschung synthetischer Erkenntnis *a priori* unnötig macht, indem wir sie in Gott lesen; drittens, da andere Wesen Gott näher sein mögen, wir, so zu sagen, jene Ideen vielleicht durch Reflexion zuerst müssen kennen lernen, folglich mit geistigen Naturen umgehen u. s. w.

Schon vor dem PLATO unterschied man die intellectuellen Erkenntnisse von den empirischen und verstand diese, wenn man sinnliche nannte, und machte sogar einen Unterschied zwischen intelligiblen und sensiblen Dingen**). Man hielt alle Erkenntnis *a priori* für intellectuell, also auch Mathematik; und da verschiedenes Sensitive, und eigentlich nur dieses, *a priori* erkannt werden kann, so hatte man Beispiele einer vermeintlichen intellectuellen Erkenntnis. Aber diesen Unterschied wichtig zu finden, war ein Bedürfnis der Vernunft nötig, über das Empirische hinaus zu gehen, weil dieses immer bedingt, und daher nicht Sache an

*) In anderem Sinne, bezogen auf die Schemata der sinnlichen Begriffe, Kr. 181.

**) Man vgl. die Reflexionen Nr. 1110 f.

sich selbst sein kann, die jederzeit ihre vollständigen Bedingungen haben muss. Die Notwendigkeit der Hypothesis eines solchen Etwas hielt man für Einsicht in die Notwendigkeit dieser Dinge.

238. Der höchste Grad der Schwärmerei ist, dass wir selbst in Gott sind und in ihm unser Dasein fühlen oder anschauen. Der zweite, dass wir alle Dinge nach ihrer wahren Natur nur in Gott als ihrer Ursache und in seinen Ideen als Urbilder anschauen. Der dritte, dass wir sie gar nicht anschauen, aber doch sie nur von dem Begriffe desselben ableiten, und also aus unserm Dasein und unsern Vernunftbegriffen von Dingen gerade auf die Existenz Gottes, in welchem sie alle objective Realität haben können, schliessen. Nun zurück vom niedrigsten Grade zum höchsten: SPINOZA.

12. Allgemeine historische Beziehungen*).

239. Ich habe von dem Genie der Alten eine sehr grosse Meinung. Wir agieren im Corps, welches nicht allein das Genie (so wie Tapferkeit und Geschick der Waffen) entbehrlich macht, sondern auch verhindert.

240. (**Von PLATOS Ideen als selbständigen Urbildern. Die Idee der Menschheit als der Grund des Daseins der Welt. Diesen Ideen müssen wir unser Urteil gemäss machen.

Theosophia und *Theurgia; Theologia mystica.*

*) Solche historische Reflexionen, in denen Beziehungen auf einzelne speziellere Lehren Kants enthalten sind, habe ich in ihrem sachlichen Zusammenhang aufgeführt. Diejenigen, bei denen ich keine Zeitbestimmung angemerkt habe, lassen eine solche, wenn ich recht gesehen habe, nicht zu.

**) Die drei folgenden, auf Plato bezüglichen Reflexionen möchten nach W. II. 403 in der Zeit des kritischen Rationalismus entstanden sein. Es heisst a. a. O.: „*Maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale, Platoni*

241. PLATOS Lehre von den Ideen sollte dazu dienen, zu verhindern, dass wir nicht aus empirischen Principien das suchen, was seine Quelle und Urbild in der blossen Vernunft haben kann, nämlich die wahre Vollkommenheit. Aber von Dingen, davon etwas bloss zum Mittel gedient hat, die Idee der Beschaffenheit (nicht der Zwecke) herauszusuchen, ist schwindlig fanatisch.

242. PLATO gab den Ursprung der Begriffe der Vollkommenheit an, aber nicht der *notionum*. PLATO Enthusiast, ARISTOTELES Analogist. Die objectiven und subjectiven Principien der . . .[1]).

243. ARISTOTELES hat darin gefehlt, dass er in der Logik eine Einteilung der Begriffe machte, durch welche man Dinge denken könne. Dieses gehört vor die Metaphysik. Die Logik hat mit Begriffen zu tun, welche sie auch seien, und traktiert nur ihr Verhältnis*).

244. (**EPICUR fehlte darin, dass er die Maximen der Vernunft in Axiome, also die subjectiven Regeln zu objectiven

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

idea (quemadmodum ipsius idea reipublicae) et omnium sub generali perfectionis alicujus notione contentorum est principium, quatenus minores gradus nonnisi limitando maximum determinari posse censentur. Man vgl. W. II. 419, sowie in der *Metaphysik* 144.

*) Ich schliesse auf die erste Periode des Kriticismus, und zwar auf die Zeit der besonderen Betonung der Analogien der Erfahrung. — Man vgl. Kr. 105, 107, 130; Pr. § 39; W. VI. 469 f.

**) Kants Urteile über EPICURS Atomistik lauten in den Schriften der vorkriticistischen Zeit scharf verurteilend; aber er kann doch selbst da, wo er den Unterschied seiner eigenen Lehre vom mechanischen Ursprung des Weltgebäudes von der Epicurs am schärfsten betont, nicht umhin zuzugestehen, dass „die Theorie desselben mit der seinigen viel Aehnlichkeit habe" (W. II. 216). Sehr viel anerkennender urteilt er bekanntlich in der Kritik der reinen Vernunft und in den späteren Schriften. Die obigen drei Reflexionen werden deshalb alle der kritischen Periode zuzurechnen sein, und zwar wahrscheinlich der ersten Periode des Kriticismus. Man vgl. vor allem Kr. 499 Anm., und ausser den bekannteren Erörterungen auch in der *Metaphysik* 107, 144; 7, 9, 12.

machte. Z. B. man muss lauter mechanische Erklärungen suchen, keine Gründe, als welche durch den Lauf der Natur können vorgezeigt werden, citieren.

Die Maximen der Vernunft sind auf den [besten] Gebrauch derselben gegründet.

Epicur war ein Philosoph der Methode. Er hat mehr die nötigen Maximen der Vernunft als Axiome und Theorien derselben errichtet. Er wollte sie in ihre eigentümlichen Grenzen setzen, aber war nicht dogmatisch.

245. Die Imputationen des Epicur, welche seine Lehren ungereimt vorstellen, verdienen keinen Glauben. Die nützliche Absicht der Philosophie-Historie besteht in der Vorbildung guter Muster und der Darstellung lehrreicher Vergehungen, imgleichen in der Erkenntnis des natürlichen Fortschritts der Vernunft von der Unwissenheit (nicht dem groben Irrtum) zur Erkenntnis. Wenn mir einer von Jemandem, den ich schon durch eine einzige Probe als scharfsinnig erkannt habe, sehr ungereimte Meinungen sagt, so glaube ich ihm nicht. Sein Ausdruck ist vielleicht unvorsichtig gewesen, der nicht verstanden wurde, so wie ich von dem andern, wo ich eine unverdächtige Sprache der Rechtschaffenheit wahrgenommen habe, die Nachreden nicht glaube. Was hilft's mir es zu wissen? Es ist hässlich, einen Ankläger abzugeben.

246. Es ist verschiedenen widerfahren, dass die Maximen der Vernunft von andern für Axiome derselben sind gehalten worden und die Regeln der Methode für Principien der Theorie (Doctrin), imgleichen die Einschränkung der Urteile für Einschränkung der Gegenstände gehalten worden. So wie Epicurs jederzeit fröhliches Herz*), welches niemals anders als durch Einstimmung mit der allgemeinen und wesentlichen Ordnung der Dinge und also mit allem, was man Sittlichkeit nennt, erlangt werden kann, durch eine unglückliche Zweideutigkeit des Ausdrucks für die Wollust der Sinne ist gehalten worden.

*) Man vgl. W. VII. 554; VIII. 30, 499 und in der *Metaphysik* 12.

247. (*) *In quolibet accidente primo spectatur respectus dependentiae realis a substantia, secundo respectus logicus tamquam praedicati erga subjectum. Si sit prius solummodo, non ideo rationatum inhaeret rationi, quemadmodum* SPINOZA *perperam statuit de mundo in relatione erga Deum. Si sit tantum posterius, subjectum erit tantum logicum, non substantia, et praedicatum determinatum, non accidens.*

248. *Omnis spinozista est egoista; quaeritur, utrum omnis egoista necessario sit spinozista* **).

249. Der Satz des SPINOZA, dass das, dessen Idee keines andern bedarf, Substanz sei, ist mit dem einerlei, dass das *realissimum* allein Substanz sei, mithin allein das notwendige Wesen sei, indem alles andere ihm inhäriert ***).

250. Das *infinitum reale* des Daseins der Dinge überhaupt, worin alles ist, ist des SPINOZA Begriff. Da ist die Limitation, wo im Raum die Begrenzung. Da geht das Sein voraus; nachher die Bestimmung desselben.

251. Wie die *intima praesentia* den SPINOZA dazu gebracht habe, die Substanzen nicht als Wirkungen sondern als Handlungen der Gottheit anzusehen †).

*) Die erste der folgenden fünf auf SPINOZA bezüglichen Reflexionen möchte der Periode des kritischen Empirismus, die folgenden der ersten Zeit des Kriticismus angehören. Zu allen vgl. man die Nachweise bei ERDMANN, *Kants Kriticismus* 118 f.

**) Nach Analogie von BAUMGARTENS Definition *Metaphysica* § 392: „*Qui hunc mundum se putat ens simplex est Egoista.*" In der Dissertation erklärt Kant: „*Hinc mundus sic dictus egoisticus, qui absolvitur unica substantia simplici cum suis accidentibus, parum apposite vocatur mundus, nisi forte imaginarius.*" In der *Metaphysik* 101 heisst es: „Der dogmatische Egoismus ist aber ein versteckter Spinocismus."

***) Man vgl. die versteckten Beziehungen auf Spinoza W. I. 375, II. 134, sowie W. II. 118. Ueber das Verhältnis von Substanz und *independens* vgl. *Metaphysik* 55.

†) Man vgl. die Reflexionen zur Schwärmerei.

252. LOCKE denkt damit durchzukommen, dass er sagt, wir haben ebenso wenig deutlichen Begriff vom Körper als vom Geiste*).

253. Nach dem PRIESTLEY und LOCKE müssen alle Erkenntnisse empirisch sein, und keine einzige ⟨kann⟩ synthetische wahre Notwendigkeit haben. Dieses widerstreitet aber dem Gebrauch ⟨einiger derselben⟩, der ohne Ausnahme allgemein ist**).

254. LEIBNIZ hat seine *harmonia praestabilita* vermutlich darauf gezielt, dass 1) alle Veränderungen in der Körperwelt nach Gesetzen des Mechanismus geschehen müssen, weil sonst, wenn ein Geist sie bewegte, das *centrum gravitatis universi* sich bewegen würde, und wenn dieser Geist doch nach dem Gesetze der Action und Reaction die Bewegungen hervorbrächte, eine Veränderung in der Welt, doch nicht nach dem Gesetze der Causalität in der körperlichen Welt geschehen würde; und eine Grösse selber würde gleichsam in der leeren Zeit anfangen, weil die Zeit nur durch das Verhältnis zu den Dingen im Raume bestimmt werden kann***).

255. BASEDOW will die guten Werke erstlich in der Seele gründen, daher kann er auch nicht gute Werke zu seiner Unterstützung erwarten. Er hat Enthusiasmus fürs Gute, weil es ins Allgemeine geht†). FRANCK [!] war ein Schwärmer††).

*) Bezieht sich offenbar auf das Problem der Wechselwirkung. Ich schliesse auf die Zeit des kritischen Empirismus.

**) Ich schliesse auf die erste Periode des Kriticismus, und zwar auf Grund der Formulierung des kritischen Problems auf das Ende der siebziger Jahre. Man beachte, dass PRIESTLEY und nicht HUME genannt wird! Zur Sache vgl. man die analoge Wendung Kr. 127 f.

***) Aus der Zeit des kritischen Empirismus?

†) Wol in Folge unerfreulicher Erfahrungen Kants beim Werben um Pränumeranten für die Schriften des Philantropins. Man vgl. ausser dem Vortrag von REICKE über *Kant* und *Basedow* (Deutsches Museum 1862 Nr. 10) auch die Briefe Kants an Campe aus den Jahren 1777 und 1794 in der Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte N. F. I 1872.

††) Man vgl. K. W. VI. 273.

256. (* Herder ist sehr wider den Missbrauch der Vernunft durch bloss abstracte Denkungsart, da man nämlich das Concretum vernachlässigt; in der Naturlehre war so die Gewohnheit der Alten. Aber das Allgemeine ist nicht immer bloss abstrahiert, sondern vieles ist ein selbständig Allgemeines. So sind alle Urteile, welche selbst *in concreto* nicht von der Erfahrung abhängen, sondern wo selbst das Erfahrungsurteil *principia a priori* bedarf. Hier kann das Concretum nicht anfangen.

257. Herder[1]) verdirbt die Köpfe dadurch, dass er ihnen Mut macht, ohne Durchdenken der Principien mit bloss empirischer Vernunft allgemeine Urteile zu fällen.

[1]) Im Manuscript: H; aber die Stelle unmittelbar hinter der vorigen Reflexion lässt nicht zweifelhaft, wer gemeint ist.

*) Beide auf Herder bezügliche Reflexionen entstammen der Zeit des späteren Kriticismus, und zwar vermutlich der Zeit der Recension der Ideen zur Philosophie der Geschichte. Man vgl. auch *Uebergang* XX. 107.

Einleitung.

1. Erkenntnis *a priori* und *a posteriori* *).

Dogmatismus**).

258. Etwas *a priori* erkennen: d. i. schliessen.

259. Unsere Erkenntnis besteht vor dem Verstande in einem Zusammenhang von Gründen und Folgen, den abgeleiteten und ursprünglichen.

260. Der Satz, „alles lässt sich durch die Vernunft erkennen; jede Assertion muss *a priori* geschehen können": weil *a posteriori* nur Erscheinungen stattfinden; die Sachen aber sind von ihren Erscheinungen unabhängig. Alle Erkenntnis *a priori* aber geht vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Notwendigen in sich selbst zum Zufälligen***).

*) Man vgl. meine Erörterung der Entwicklung des Begriffs „Apriori" bei Kant in den *Mitteilungen* a. a. O. S. 66 f.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt der Giltigkeit. Die obige Fassung des Apriori, die dem von mir a. a. O. zusammengestellten Sprachgebrauch der Zeitgenossen Kants analog ist, bleibt bekanntlich auch in den letzten Perioden des Philosophen für die Apriorität der analytischen Urteile in Kraft.

***) Der Begriff der Erscheinung und ihres Verhältnisses zu den Sachen ist also im vorkritischen, Leibnizischen Sinne zu nehmen, in dem K. ihn mehrfach verwendet. So ist ihm in der *Monad. phys.* der Raum das *phaenomenon relationis externae unitarum monadum,* und schon in der *Nova*

261. „Die Materie ist leblos": ist ein rationales und kein empirisches Urteil, weil man auch viel Leben an der Materie wahrnimmt, allein dieses von den materialen Eigenschaften unterscheidet; dagegen „die Materie hat Anziehungskräfte" ist empirisch *).

262. Sätze können *a priori* erkannt werden, aber ihre Grundsätze *a posteriori* **).

Kritischer Empirismus.

263. Unterschied der Erkenntnis in der Ordnung ***): *a priori, a posteriori.*

Unterschied der Erkenntnis in der Art: empirisch oder rational [1]).

264. Die Erkenntnis der logischen Beziehung ist rational, die reale empirisch †).

265. Allgemeine Sätze können nur durch Vernunft erkannt werden, imgleichen die Notwendigkeit der Sätze. *A priori* heisst nicht aus den Gründen, und *a posteriori* ⟨nicht⟩ aus den Folgen, sondern jenes heisst urteilen, ohne dass der Gegenstand gegeben sein darf (an sich selbst oder in seinen Folgen), im voraus, so wie bei den Wahrsagungen ††).

[1]) Im Manuscript ein Fortsetzungszeichen. Eine Fortsetzung habe ich jedoch nicht auffinden können.

Dilucid. gilt die Bewegung als Phänomenon der *vis insita* oder des *nexus substantiarum permutati*, Gedanken und Formeln, die sich im *N. Lehrbegriff d. Bew. u. Ruhe* wiederholen: W. I. 391, 393, 398, 459; II. 19, 20, 23.

*) Im Sinne von W. II. 20: „sofern man die Ursache nicht weiss."

**) Man vgl. Pr. 26 über die analytischen Urteile mit empirischem Subjectsbegriff.

***) So auch Lambert, *Neues Organon* § 635. Man vgl. Nr. 272 und Nr. 281.

†) Man vgl. W. II. 104.

††) Die Kennzeichen der Allgemeinheit und Notwendigkeit also nicht im absoluten Sinne. Analog bei Lambert a. a. O. und Reimarus *Vernunftlehre* § 212, 233 f., 260, 303.

Kritischer Rationalismus.

266. Alle rationale Erkenntnis enthält entweder die ersten Gründe desjenigen, was ein Object der bloss reinen Erkenntnis ist, oder die ersten Gründe der Erscheinung. Dogmatisch und objectiv sind die Erkenntnisse, die für jedermann giltig sind, und auf blossen Begriffen beruhen.

267. Alle Begriffe werden allgemein durch die Abstraction, aber sie entspringen nicht alle daraus: *Non subtrahendo a sensibus oriuntur, sed abstrahendo* *).

268. Alle unsere Erkenntnisse sind 1) *a priori* oder *a posteriori* mit andern connex; oder 2) schlechthin *a priori*, die nicht aus der Erfahrung geschöpft werden können (eigentlich nicht von den Sinnen), oder schlechthin *a posteriori* **).

269. Vernunfterkenntnisse sind der Materie nach in den Sinnen gegeben und haben nur die Form der Vernunft, z. B. allgemeine Begriffe; oder sie drücken die Form der Vernunft selber aus***); jene sind empirisch, diese *notiones purae.*

270. Wir unterscheiden die Erkenntnis: 1) nach der Verknüpfung; 2) nach ihrer Art (Ursprung)[1]. Zwiefache Verknüpfung: Subordination und Coordination; in der letztern sind keine Grenzen.

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

*) Man vgl. über den Unterschied der empirischen und transscendentalen Abstraction W. II. 402, 403; IV. 339, 499; VI. 15, 32, 37; VIII. 11, 17, 92.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt. Eine besonders einflussreiche Rolle spielt das analytische *Apriori* im *Uebergang* a. a. O.

***) Man vgl. die Ausführungen der Dissertation über den logischen und realen Vernunftgebrauch.

271. Alle Erkenntnis hat zweierlei Verbindungen: der Coordination und Subordination; die ersten sind entweder solche, die natürlicher Weise im Entstehen vorgehen, oder die, worin sie zuletzt sich auflösen und daraus wieder zusammensetzen lassen.

272. Alle unsere Erkenntnis kann der Art nach in sinnliche und Vernunfterkenntnis unterschieden werden; dem Verhältnis nach: ⟨1⟩ der Subordination, in *principia et principiata;* ⟨2⟩ der Coordination, wie ein Teil zur gesammten menschlichen Erkenntnis.

273. (*Es gibt reine Begriffe der Anschauung, willkürliche der Erdichtung und allgemeine der Vernunft. Ein Begriff, der nicht als ein Eindruck der Sinne kann angesehen werden, ist rein.

274. Alle Erkenntnisse sind entweder empirisch, sofern sie Empfindungen voraussetzen, oder reine Erkenntnisse, sofern sie keine Empfindung zum Grunde haben. Die letzteren, nämlich die reinen Erkenntnisse, sind entweder *conceptus singulares*, und heissen *intuitus puri*, oder allgemeine, und sind reine Vernunftbegriffe. Die empirischen Erkenntnisse sind Empfindung, Erscheinung und empirischer Begriff**). Aus den ersten ist die

*) Die nachfolgenden Reflexionen dieser Periode gehören der ersten Zeit derselben an. Sie sind, wie sich teils aus ihnen selbst, teils aus Nr. 333 ergibt, vor dem Abschluss der in der Dissertation von 1770 niedergelegten Gedanken entstanden, und bieten so wertvolle Bestimmungshilfen für die „Umkippung" von 1769.

Der Terminus „anschauender Begriff" findet sich schon in den „*Träumen eines Geistersehers*" W. II. 346. Von „anschauenden Urteilen", durch die man zu Begriffen gelangte, erfahren wir W. II. 313, von eben solchen „der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält" W. II. 386. Zum ersteren Terminus vgl. das „anschauende Erkenntnis" bei Baumgarten, *Met.* § 620. Die *judicia intuitiva, quibus enti cuidam tribuimus, quae in ipsius notione comprehensa intuemur* geben einen feststehenden Terminus der Zeit; vgl. Wolff, *Logica* § 51 u. o., Feder *Logik* § 35.

**) Zu diesem Zusammenhang von Empfindung, Erscheinung und Begriff vgl. man die Definition der *apparentia* in der Dissertation von 1770 als desjenigen *in sensualibus et phaenomenis, quod antecedit usum intellectus logicum* sowie spätere Reflexionen.

Materie aller Erkenntnis herzuleiten; die zweite fügt die Form der Anschauung dazu; die dritte bringt beides unter einen allgemeinen Begriff.

275. Alle Erkenntnisse aus Erfahrung (empirische) gehören entweder zur Empfindung und enthalten die Materie der empirischen Erkenntnis, oder zur Erscheinung und enthalten zugleich die Form, oder zu dem Begriffe und enthalten das Allgemeine verschiedener Empfindungen oder Erscheinungen. Die Empfindung stellt einzelne Gegenstände vor, insofern sie die Sinne rühren, z. B. rot und schwarz, süss, hart, warm u. s. w., folglich nur die Materie der empirischen Erkenntnis. Die Form der Gegenstände wird gedacht nach Raum und Zeit. Die Form der empirischen Erkenntnis ist die der Coordination; die der rationalen Erkenntnis ist 〈die〉 der Subordination. Man lasse alle Materie der Erkenntnis weg, folglich alles was die Sinne rührt, so bleibt noch die empirische Form von den Erscheinungen übrig; man lasse auch diese weg, so bleibt die rationale Form übrig; und Erkenntnisse der ersten Art sind reine Begriffe der Anschauungen*), der zweiten reine Begriffe der Vernunft.

276. Alle Begriffe sind entweder sinnliche oder Vernunftbegriffe. Die ersten sind entweder der Empfindung oder der Erscheinung; diese haben zum Grunde der Form Raum und Zeit. Die zweiten können durch keine Analysis der Erfahrung gefunden werden, obzwar alle Erfahrung ihnen coordiniert wird, und sind reine Vernunftbegriffe, wenn durch sie kein Gegenstand der Erfahrung gedacht wird. Ist aber das letztere, so sind sie empirische Begriffe, z. B. ein Genus ist ein reiner Begriff, aber ein Stein überhaupt oder das Genus von Stein ein empirischer.

*) Auf Grund dieser häufigen Anwendung von Begriff (und Urteil) in dem weiteren Sinne der Wolffischen Terminologie, die nach der obigen Anmerkung aus den Schriften Kants allein nicht ersichtlich ist, — sie gehört nach Nr. 333 der ersten Zeit nach 1769 an — werden die Bezeichnungen von Raum und Zeit als Begriffe verständlich. Man vgl. die Reflexion Nr. 335.

277. Alle Erkenntnisse aus Erfahrung heissen empirisch, und sind entweder Empfindungen oder Erscheinungen oder Begriffe. In den ersten ist alles gegeben durch den Sinn, und bloss die Materie zur Erkenntnis; die zweite enthält in sich die Empfindungen, gänzlich nach der Form von Raum und Zeit; die dritte die Empfindungen oder Erscheinungen, durch die Vernunft allgemein gemacht.

Lässt man die beiden letzten Handlungen weg, so bleibt die Empfindung; lässt du diese weg, so bleiben reine Begriffe: 1) des Verstandes, der Coordination*); 2) der Vernunft, Subordination.

278. Alle menschlichen Erkenntnisse lassen sich in zwei Hauptgattungen einteilen: 1) die, so aus den Sinnen entspringen und empirisch genannt werden; 2) die gar nicht durch die Sinne erworben werden, sondern ihren Grund in der beständigen Natur der Denkungskraft der Seele haben**), und können reine Vorstellungen genannt werden. Da alle Materialien zum Denken notwendig durch unsere Sinne müssen gegeben sein, so ist die Materie von unserer gesammten Erkenntnis empirisch. Eben darum müssen alle reinen Begriffe bloss auf die Form der Erkenntnisse gehen. Nun haben wir eine zweifache Form der Erkenntnis, die intuitive und rationale Form. Die erste findet nur in der unmittelbaren Erkenntnis einzelner Dinge statt, die zweite in allgemeinen Vorstellungen; die ersten will ich anschauende, die zweiten Vernunftbegriffe nennen. Nun kann bei allen empirischen Erkenntnissen erstlich bloss auf die Materie gesehen werden, und diese besteht in der Empfindung; zweitens auf die Form der Erscheinung, drittens auf die Form der Vernunft in Begriffen. Die Form der Erscheinungen beruht lediglich auf Raum und Zeit, und diese Begriffe entspringen durch keine Sinne oder Empfindung, sondern beruhen auf der Natur des Gemüts, nach welcher die verschiedenen Empfindungen unter solchen Relationen vorgestellt werden können. Daher, wenn alle Empfindung der Sinne beiseits gesetzt ist, so ist der des Raumes

*) Man vgl. die folgende Reflexion. Ueber die Consequenz, die sich aus diesen Reflexionen für Raum und Zeit ergibt, vgl. man in den Reflexionen zur transscendentalen Aesthetik Nr. 333 f.

**) Der gleiche Gedanke schon W. II. 101. Man vgl. S. 80 Anm. 1.

und Zeit ein reiner Begriff der Anschauung, und weil[1]) in ihm alles liegt, was nur der Verstand in Erfahrung erkennen kann, so ist er ein Verstandesbegriff; und obgleich die Erscheinungen empirisch sind, so ist er doch intellectual. Ebenso sind allgemein gemachte Empfindungen und Erscheinungen nicht reine, sondern empirische Vernunftbegriffe. Wenn man aber alle Wirkung der Sinne weglässt, so sind die Begriffe reine Begriffe der Vernunft, als: möglich, Substanz u. s. w. Daher sind alle reinen Begriffe intellectual und intuitiv, oder rational und reflectierende Begriffe. Ferner sind alle Erkenntnisse entweder gegeben oder gedichtet. Die Materie der Erkenntnis kann nicht gedichtet werden; also nur die Form, und in der Form nur die Wiederholung*). Also geht alle Erdichtung der Vernunft nur auf die Mathematik; dagegen ist die Form, welche in der Geometrie gegeben ist, der Raum.

Kriticismus, erste Periode.

279. *Ideae connatae; acquisitae: per sensus, per anticipationes***).

280. Das Vorhergehende geht entweder der Art nach voran: *principia a priori*, oder dem Ursprunge nach, d. i. historisch.

281. Einige Erkenntnisse sind *secundum quid a priori****), andere *simpliciter*, wo nichts Empirisches ist.

[1]) Im Manuscript wol aus Versehen: „welche".

*) Man vgl. die Parallelstellen Nr. 301 u. o.

**) Den Sinn der Anticipation gibt die *Metaphysik* (Pöl.) 97. Man vgl. Späteres. Einen Nachklang dieser Lehre bietet Kr. 208. Dass die „*rerum comprehensio, quae a priori fit, cognitio anticipata*" ist, hat nach einem Citat bei Mellin (Wörterbuch I. 1, 7) schon Cudworth (*de aeternis justi et honesti notionibus* C. III § 5) gelehrt.

***) Man vgl. die Unterscheidung von *ratio secundum quid* und *ratio simpliciter talis* bei Baumgarten, *Metaph.* § 28. Die obige Formulierung bleibt auch für die spätere Zeit des Kriticismus bestehen (*Metaph.* Pöl. 44). Verwandtes in Nr. 264 f.

282. Wie können in uns Erkenntnisse erzeugt werden, wovon sich uns die Gegenstände noch nicht dargestellt haben? Da sich die Objecte nicht nach unseren Erkenntnissen, sondern diese nach den Objecten richten müssen, so scheint es, sie müssen uns wenigstens ihren Grundstücken nach vorher gegeben sein, ehe sie können gedacht werden. Es ist also die Möglichkeit einer jeden Erkenntnis *a priori*, welche für sich beständig ist, ohne von den Gegenständen selbst geschöpft zu sein, welche unsere erste und wichtigste Frage*) ausmacht, eine Frage, welche auch nur aufgeworfen und wol verstanden zu haben schon einiges Verdienst an sich hat, nämlich in einem Teile der Philosophie, welcher der Erfahrung und den Sinnen nichts zu danken hat. Es gibt freilich in der Tat sogar ganze Wissenschaften von dieser Art. Die reine Mathematik, die gänzlich aus den reinen Quellen *a priori* abfliesst, ohne etwas von der Erfahrung unter ihre Gründe aufzunehmen, hat in dieser Art unvergleichlichen Fortgang und ein mit Recht bewundertes und bisweilen wol beneidetes Glück. Allein es fehlt nicht an andern, die, indem sie ebenso reinen Ursprunges sein sollen, sich unaufhörlich unter Widersprüchen befinden. Daher ist es gut, die Erkenntnisquellen *a priori* überhaupt zu untersuchen, ohne uns an diese Unterschiede zu kehren, und nur hernach dieselben begreiflich zu machen.

283. Die vornehmste Untersuchung ist die: wie kommen wir zu der Erkenntnis überhaupt, und vornehmlich der *a priori*? Was ist der Grund der Richtigkeit derselben und ihrer Zuverlässigkeit?

284. Die erste Frage ist, wie in uns Begriffe entstehen können, die uns durch keine Erscheinung der Dinge selbst bekannt geworden, oder Sätze, die uns keine Erfahrung gelehrt hat.

*) Man vgl. in der *Metaphysik* 18. Der Sinn der Fragestellung entspricht dort wie oben der weniger prägnant formulierten Frage Kr. 2. An keiner Stelle finden wir eine Beweisführung gegen diejenigen, die wie Hume die Realität apriorischer (angeborener) Vorstellungen leugnen, sondern Deklarationen durch Beispiele für diejenigen, welche „das Factum“ solcher Realität anerkennen. „Die empirische Ableitung Lockes und Humes wird eben schon „durch das Factum widerlegt“ (Kr. 128).

285. Wir können uns nichts *a priori* vorstellen, als wovon wir selbst in unserer Vorstellungskraft die Gründe enthalten, entweder in der Sinnlichkeit oder dem Verstande*). In diesem entweder, da der Verstand bloss die Einheit des Bewusstseins *a priori* bestimmt (theoretisch), oder wo die Vernunft bloss dem Verstande gemäss die Handlungen auf Objecte dirigiert (praktisch).

286. Alle unsere und anderer Wesen Handlungen sind necessitiert, nur allein der Verstand (und der Wille, sofern er durch Verstand bestimmt werden kann) ist frei und eine reine Selbsttätigkeit, die durch nichts anderes als sich selbst bestimmt ist. Ohne diese ursprüngliche und unwandelbare Spontaneität würden wir nichts *a priori* erkennen, denn wir wären zu allem bestimmt, und unsere Gedanken selbst ständen unter empirischen Gesetzen. Das Vermögen *a priori* zu denken und zu handeln, ist die einzige Bedingung der Möglichkeit des Ursprungs aller andern Erscheinungen. Das Sollen würde auch gar keine Bedeutung haben**).

Kriticismus, spätere Zeit***).

287. Erkenntnisse *a priori* müssen gar nicht auf bestimmte Dinge (weil diese noch nicht gegeben sind), sondern auf allgemeine Vorstellungen von Dingen überhaupt gehen und also auf Anschauungen (nicht Empfindungen, denn diese sind es, wodurch etwas Bestimmtes gegeben wird)[1]) oder auf Gedanken überhaupt.

(Man kann etwas anschauen, ohne etwas dabei oder darunter zu denken)†).

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

*) Es bedarf keines Beweises, dass diese Wendung durchaus der oben citierten in der Schrift über die negativen Grössen entspricht.

**) Auch in dieser sowie in späteren analogen Wendungen zeigt sich der Zusammenhang der Lehre von der Apriorität mit den Voraussetzungen der Lehre vom *influxus idealis*.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

†) Man vgl. die viel umstrittene Behauptung Kr. 123.

288. Etwas *a priori* erkennen heisst: einsehen (die Principien mögen auch empirisch sein). Etwas *a priori* bestimmen (d. i. geben und construieren) heisst: begreifen. Schlechthin begreifen ist ohne alle empirische Bedingungen*).

2. Analytische und synthetische Urteile.

Kritischer Empirismus.

289. Der Unterschied zwischen einem logischen und realen Subject ist dieser, dass jenes den logischen Grund enthält, das Prädikat zu setzen, dieses den realen Grund (etwas anderes und Positives), und also die Ursache ist, das Accidens aber die Wirkung. Das Verhältnis der Ursache ziehen wir aus unseren eigenen Handlungen, und applicieren es auf das, was beständig in den Erscheinungen äusserer Dinge ist**). Wir finden aber endlich alles am Object *accidentia* zu sein. Das erste Subject ist also ein Etwas, wodurch die *accidentia* sind. Es entspringen also *iudicia synthetica*, z. B. Etwas, was ich durch die beständigen *accidentia* der Undurchdringlichkeit kenne, das enthält auch die der Anziehung. *Accidens potest esse subjectum logicum.* Die Realität des *accidentis* urteilen wir aus der Empfindung eines Objects, die von der des Subjects unterschieden ist.

290. Logische Notwendigkeit, dessen Gegenteil logisch unmöglich ist aus Begriffen, d. i. sich widerspricht. Reale Notwendigkeit, dessen Gegenteil ein Unding ist, d. i. dessen Nicht-

*) So auch in der Logik W. VIII. 65.

**) Also entsprechend den Lehren von Leibniz und seiner Schule wie auch von Locke (man vgl. Locke *Essays* B. II. ch. 21 § 4 f.; Leibniz Op. ed. Erdmann 250), denen Berkeley folgt (*Principles* XXV f.), während Hume dieselbe bekämpft (*Essays conc. Hum. Underst.* [2]1751, 105 f.). Die Reflexion bietet daher eins der Argumente, welche gegen die Abhängigkeit Kants von Hume in seiner Theorie der Causalität um die obige Zeit sprechen.

sein synthetisch nicht mit einem Begriffe zusammen bestehen kann, Jenes die Notwendigkeit der Urteile, diese der Sachen *).

291. Die Möglichkeit analytischer Verbindung lässt sich *a priori* einsehen, nicht aber der synthetischen **).

292. Alle rationalen Sätze sind analytisch, alle empirischen Sätze sind synthetisch, und umgekehrt.

293. Die Analysis der Begriffe, die wir schon haben, reicht lange nicht zu zu einer Erkenntnis der Dinge *in concreto;* wir müssen durch eine Synthesis, da wir den Begriff in vielen Fällen *in concreto* betrachten, vieles aufsammeln, was zum Begriffe wesentlich gehört, aber darin nicht liegt. Sonst sind solche Analysen leer (Baumgarten: *perfectio phaenomenon.)* Ebenso als wenn Philolaus sagte, die Erde bewegt sich, und Copernikus es bewies.

294. Der analytische Begriff vom Dinge enthält, was darin liegt, der synthetische, was ihm beigelegt werden muss, sofern es ein gewisses Ding sein soll[1]).

295. Alle analytischen Urteile lehren, was in dem Begriffe, aber verworren gedacht ist; die synthetischen, was mit dem Begriffe soll verbunden gedacht werden. In allen Urteilen ⟨ist⟩ der Begriff vom Subject etwas a, das ich an dem Subject x denke, und das Prädikat wird als ein Merkmal von a in den analytischen Urteilen, oder von x in den synthetischen angesehen ***).

[1]) Im Manuscript wie es scheint ein Fortsetzungszeichen, Fortsetzung fehlt jedoch.

*) Man vgl. W. II. 125, 201.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

***) Im Manuscript ist als Symbol eine geteilte Gerade gezeichnet, deren kleinerer Teil a, deren grösserer x darstellen soll. Der Sinn erhellt aus Nr. 425. Man vgl. auch Nr. 438 f.

296. Formeln sind nicht Axiome. Jene sind logisch, diese metaphysisch. Jene reden nur von Prädikat und Subject überhaupt, diese geben eines. Keinem Subject kommt ein Prädikat zu, welches einem analytischen Prädikat des Subjects widerspricht. Keinem Subjecte kommt ein Prädikat, welches dem synthetischen desselben widerspricht, mit ihm zugleich zu. In Ansehung der synthetischen Prädikate ist also jedes Ding veränderlich, und die Synthesis kann als successive Bestimmung gedacht werden. Möglichkeit der Begriffe beruht bloss auf dem Satze des Widerspruchs, die der Synthesis auf Erfahrung.

297. Bei der Analysis ist das Ganze eher als der Teil, bei der Synthesis der Teil eher als das Ganze.

298. Alle Bestimmung ist Synthesis.

299. Die Synthesis ist entweder philosophisch oder mathematisch, und ebenso auch die Analysis. Die philosophische Synthesis ist die Verbindung durch einen Grund *).

300. Anstatt des Unterschieds von Synthesis und Analysis: *synthesis regressiva* und *progressiva* **).

*) Hier ist also die Uebertragung des Begriffes der Synthesis auf den Realgrund als vollzogen zu denken.

**) In der Dissertation von 1770 wird die *analysis qualitativa* als der *regressus a rationato ad rationem*, die *analysis quantitiva* als der *regressus a toto ad partes possibiles* bezeichnet (W. II. 396 f.). In den Prolegomenen wird die analytische Methode ebenso der regressiven gleichgesetzt. Es ist also anzunehmen, dass die Analysis in der obigen Reflexion als eine *synthesis regressiva* gedacht werden soll, die Stellung der beiden letzten Glieder somit umzukehren ist. Die *synthesis progressiva* denke ich als die *synthesis a parte data per illius complementa ad totum* im empirischen Sinne. Die Reflexion würde danach aus der Zeit zwischen 1766 und 1769 etwa stammen.

Kritischer Rationalismus.

301. Die einzigen Begriffe der reinen Vernunft, durch deren Verhältnis nach der Regel der Identität Wahrheiten können entdeckt werden, sind die ⟨der⟩ Grössen; aber diese sind auch willkürliche Erdichtungen *).

302. Die deutliche Vorstellung von dem, was man anschaut: *synthesis*, oder was man denkt: *analysis*.

303. Alle rationalen synthetischen Sätze sind subjectiv und umgekehrt; nur die analytischen sind objectiv: *principium identitatis et contradictionis*.

Die Synthesis der Vernunft (rational) oder der Erfahrung (empirisch).

Die erste ist entweder der Coordination: Ganzes und Teil, Zahl und Einheit; oder der Subordination: Grund und Folge; die zweite der Coordination nach Raum und Zeit.

304. Die logische Form unserer Erkenntnisse ist von der metaphysischen zu unterscheiden: die erste ist Analysis, die zweite Synthesis.

305. Die logische Form haben alle Vernunfterkenntnisse, die metaphysische Form aber nur diejenigen, welche viele Grundbegriffe oder Grundsätze der reinen Vernunft voraussetzen.

Kriticismus, erste Periode.

306. Analytische Erkenntnisse hat man freilich *a priori*, wenn der Begriff vom Object gegeben ist, er mag nun ein empirischer

*) Man vgl. die Bemerkung der Dissertation: „*ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta.*“ Ebenso gehört hierher die Reflexion Nr. 278 sowie die Andeutung W. VIII. 690. Ueber die Beziehung zum Satz der Identität s. Kr. 14.

oder rationaler sein*). Aber synthetische Urteile *a priori* würden ohne reine intellectuelle Anschauungen, die nur in Gott angetroffen werden, nicht möglich sein. Was Menschen synthetisch erkennen sollen und zwar *a priori*, muss ein Object sinnlicher Anschauung zum Gegenstande haben**).

307. Alle Sätze prädicieren *per thesin* oder *per synthesin* oder ⟨*per*⟩ *analysin*. Thetische Sätze haben kein Prädikat und können nur in Anschauungen erkannt werden oder drücken die unmittelbare Anschauung eines Dinges aus***).

308. (†Die synthetischen Sätze machen den Inhalt unserer Erkenntnis aus, was wir wissen, die analytischen nur die Materialien zu dieser Erkenntnis. In Ansehung der ersteren *in concreto* weiss ich nicht mehr als jedermann††); aber ich weiss, was der Verstand davon wissen kann: ich weiss die Regeln des Verstandes in Ansehung ihrer.

309. Alle particularen Sätze sind synthetisch, aber nicht alle universalen sind darum analytisch. Wenn ein particularer Satz analytisch ist, so ist die Particularität eine leere Limitation†††).

*) So auch in den *Prolegomenen* 26, 27. Man vgl. Nr. 262, 281.

**) Die Reflexion gehört der Uebergangszeit in den Standpunkt des Kriticismus an, und zeigt, dass Kant, nachdem ihm das Problem der Beziehung der Verstandesvorstellung auf den Gegenstand offenbar geworden war, vorübergehend an die Möglichkeit einer Lösung in dem Sinne, den er 1772 verwirft, gedacht hat. Man vgl. W. VIII. 690. — Nahe liegt es, im letzten Satz der Reflexion statt „*a priori*“ vielmehr „*a posteriori*“ zu lesen, oder auch, denselben etwa gemäss der eben citierten Stelle durch die Worte zu ergänzen, „das wir selbst erzeugt haben“. Wahrscheinlicher ist mir, dass der Satz vielmehr den kritischen Gedanken der Lösung als ein Postulat enthält, das nach der Analogie der synthetischen Urteile *a posteriori* gegeben ist, ohne dass die Möglichkeit der Erfüllung schon verständlich geworden ist.

***) Man vgl. die Reflexionen zur Gliederung der Kategorien.

†) Für die folgenden fünf Reflexionen gibt die Zeitbestimmung den Anfangspunkt.

††) Man vgl. Kr. 756 f.

†††) Also wol vor den Prolegomenen, nach Pr. 85 Anm.

310. Empirische Grundsätze sind jederzeit synthetisch, allgemeine sind niemals empirisch. Daher sind jene jederzeit nur *in tantum* allgemein. Man macht neue Sätze aus empirischen *per analysin*.

311. Dass der Radius sich sechs Mal im Kreise herumtragen lasse, kann aus dem Begriffe des Kreises nicht abgeleitet werden.

312. Die Qualität der Grenze des Ausgedehnten ist die Figur*).

*) So auch Kr. 748.

I.

Transsccendentale Elementarlehre.

Transscendentale Aesthetik.*)

1. Allgemeines.

Kritischer Empirismus.

313. Organisches oder geistiges Anschauen; jenes durch den Körper. Dass unsere Seele ohne Körper als Geist andere Dinge, d. i. äusserlich anschaue, ist[1]) eine Ueberschreitung der Schranken des *dati*. Denn die Seele erkennen wir nur als den Gegenstand des innern Sinnes und den Körper als das Mittel der äusseren. Unser Anschauen ist physisch, nicht mystisch; das physische ist nicht pneumatisch, sondern organisch**).

Kritischer Rationalismus.

314. Das erste Vermögen der menschlichen Seele und die Bedingung zu den übrigen ist der Sinn, wodurch die Seele Vorstellungen empfängt als Wirkungen von der Gegenwart des Gegenstandes, und nicht selbst hervorbringt. Die Vorstellung

[1]) Im Manuscript wiederholt.

*) Ergänzungen bieten die Reflexionen zu §. 7—§. 11 der Anthropologie in Bd. I. 1 Nr. 22 f.

**) Der Zusammenhang mit der „philosophischen Erdichtung" des „*mundus intelligibilis*" und seiner „pneumatischen" Gesetzmässigkeit ist offenbar. Man vgl. W. II. 346, 378. Der Sache nach böte auch die erste Periode des Kriticismus zur Einfügung Raum. Jedoch der Terminus „organisches Anschauen" fehlt bei den entsprechenden Abschnitten der *Metaphysik*. Als Correlat steht dort „animalische Anschauung" S. 255.

des Sinnes als etwas zu dem Zustande des Subjects Gehöriges heisst Empfindung, als etwas aber, was sich auf einen Gegenstand bezieht, Erscheinung. Es gibt Empfindungen ohne merkliche Erscheinung, und Erscheinungen ohne merkliche Empfindung; doch sind beide jederzeit beisammen.

315. Die ersten Grundstücke unserer Erkenntnis sind Empfindungen[1]). So nennt man die Vorstellungen, bei denen das Gemüt als bloss leidend*) angesehen wird, indem sie durch die Gegenwart einer Sache gewirkt werden[2]). Sie machen gleichsam die Materie aller unserer Erkenntnis aus; denn die Form wird hernach durch die eigene Tätigkeit der Seele gegeben**). Diese Empfindung, sofern sie bloss den Zustand des Subjects andeutet, heisst Gefühl; geht sie aber (ist sie in Verhältnis) auf einen äusseren Gegenstand, so heisst sie Erscheinung. Daraus sehen wir, dass alle unsere Vorstellungen mit einem Gefühle begleitet sind, indem sie Affectionen von dem Zustande der Seele sind.

316. In der Empfindung ist weder Deutlichkeit noch Verwirrung, weil nur in der Erscheinung aus Teilempfindungen ein Ganzes gemacht wird. In der Erscheinung ist aber die Verwirrung nicht um der Sinnlichkeit willen als einem Hindernisse der Deutlichkeit, sondern weil, so lange etwas sinnlich ist, die Vernunft die Vorstellung noch nicht bearbeitet hat***).

317. In allem, was zu unsern Vorstellungen gehört, ist der Hauptunterschied zwischen dem, was eine Erkenntnis des Gegen-

[1]) Im Manuscript: Empfindung. Es folgt ein durchstrichenes: und.
[2]) Im Manuscript: wird. Die Klammern Z. 8 sind Zusatz des H.'s.

*) Dass hierbei nicht alle Spontaneität ausgeschlossen sein soll, ergibt sich aus den Ausführungen Kants über die *passio idealis*, die ich in den „Mitteilungen" a. a. O. 75 abgedruckt und besprochen habe. S. auch Nr. 317.

**) Ueber Raum und Zeit als Producte der „freien Tätigkeit der Seele" vgl. Nr. 286 u. o.

***) Man vgl. die „Mitteilungen" a. a. O., Nr. 320 und *Anthrop.* 19.

standes ist, und demjenigen, was lediglich die Art betrifft, wie das Subject durch die Gegenwart des Gegenstandes afficiert wird, und zum Zustande des Subjectes gehört. Das erstere ist Erkenntnis, das zweite Empfindung. Was es auch für einen Gegenstand gebe, der die Ursache der Empfindung ist, so ist das Subject in Ansehung desselben leidend, und nur leidende Subjecte sind der Empfindung fähig. LEIBNIZ hält alle Empfindungen gewisser Objecte für Erkenntnisse derselben. Allein weil diejenigen Wesen, die durch ihre Vorstellung nicht die Ursache des Gegenstandes selbst sind, von demselben erstlich auf gewisse Weise müssen afficiert werden, damit sie von dessen Gegenwart Erkenntnis bekommen, so muss die Empfindung zwar die Bedingung der äusseren Vorstellung, aber doch sie nicht selbst sein. Man kann auch nicht umgekehrt sagen, dass die Vorstellung des Objects nichts als Empfindung sei, weil dieses sonst der Idealismus sein würde. Die Erkenntnis also ist objectiv, die Empfindung subjectiv. Alle Erkenntnis ist zwiefach, entweder der Dinge als Gegenstände der Empfindung, oder an sich selbst; jene ist sinnlich, diese intellectual.

318. Alle unsere Vorstellungen, wenn man sie nach demjenigen betrachtet, was sie vorstellen, gehören zu zwei Hauptgattungen, der Sinnlichkeit und der Vernunft. Die ersteren bestehen in dem Verhältnisse der Gegenstände auf die Fähigkeit unserer Natur, dadurch gereizt und auf gewisse Weise verändert zu werden, die zweiten aber ⟨beziehen sich⟩ auf die Gegenstände schlechthin, sofern sie ohne alle Beziehung auf die Empfindsamkeit des Subjects betrachtet werden.

Sinnliche Vorstellungen sind entweder Empfindungen und erfordern den Sinn, oder Erscheinungen und gründen sich auf das Vermögen der Anschauung; jene sind vorgestellte Veränderungen des Zustandes des Subjects durch die Gegenwart des Gegenstandes, diese Vorstellungen des Gegenstandes selbst, sofern er den Sinnen ausgesetzt ist. Es gibt zweierlei Erkenntnisse der Vernunft, durch Ueberlegung (vernünftige) und durch Begriffe der Vernunft*). Die Geometrie hat vernünftige Ueber-

*) Ueber diese Unterscheidung des logischen und realen Gebrauchs der Vernunft s. W. II. 401, 412, 417.

legung der Gegenstände, aber nur durch sinnliche Begriffe. Die vernünftige Ueberlegung (Reflexion) ist aller Erkenntnis gemein.

319. Alle sinnliche Vorstellung ist ein Symbol des Intellectualen.

Alle sinnliche Vorstellung von dem Verhältnis der Wirkung zu ihrer Ursache ist das Symbol*).

320. Die sinnliche Erkenntnis ist die vollkommenste unter allen Anschauungen; die Verwirrung hängt ihr nur zufällig an**).

321. Unter allen Empfindungen sind nur zwei, welche bei allen einerlei und darum verständlich sind: Lust und Unlust in den innern, und Bewegung oder Bewegungskraft und Ruhe in den äussern. Beide dienen auch zur Metaphysik; jene zu der der Natur, diese der Sitten, als das einzige Empirische, das zum Grunde gelegt werden kann und worauf sich das Uebrige aller *phaenomenorum* oder Grundsätze muss beziehen lassen***).

Kriticismus, erste Periode.

322. Aesthetik ist die Philosophie über die Sinnlichkeit, entweder der Erkenntnis oder des Gefühls†).

*) So in der Dissertation von 1770 § 10 (W. II. 404). Man vgl. in der *Metaphysik* 153 f., ergänzt in den *Philos. Monatsh.* 1883 S. 133.

**) Der Schlusssatz zeigt, dass die Spitze der Reflexion gegen Leibniz gerichtet ist; es wird daher im ersten Satz „unter allen menschlichen Anschauungen" zu denken sein. Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt; auch die nächstfolgende Periode kann den Ursprung gegeben haben, wennschon dies in Folge des Wachstums der principiellen Bedeutung der intellectuellen Anschauung seit 1772 nicht wahrscheinlich ist.

***) Obgleich der Schlusssatz die spätere Trennung von Noumenon und Phänomenon vorauszusetzen scheint, habe ich die frühere Periode gewählt, weil in der *Metaphysik* 127 ungleich klarer Bewegen und Denken einander entgegengesetzt werden. Man vgl. die Reflexionen Nr. 67 u. 68 in Bd. I.

†) Eine analoge Coordination zwischen Kritik der Vernunft und Kritik des Geschmacks findet sich schon 1765, W. II. 319.

323. Die transscendentale, die physische und praktische Aesthetik *).

324. Der Sinn ist entweder innerlich oder äusserlich; innerlich wird nur ein Sinn genannt und dadurch die Apperception verstanden. Diese ist aber kein Sinn, sondern wir sind uns dadurch sowol der Vorstellungen der äussern als innern Sinne bewusst. Sie ist bloss die Beziehung aller Vorstellungen auf ihr gemeinschaftliches Subject, nicht aufs Object **).

Die Form des innern Sinnes ist die Zeit, die Form der Apperception ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist. Wir haben aber mehrere innere Sinne: Gefühl ***).

Kriticismus, spätere Zeit.

325. Die Bewegung ist etwas, das geschieht, gehört also zu den wirklichen Erscheinungen, und nicht zur blossen sinnlichen Form, setzt auch etwas Bewegliches d. i. Veränderliches in Ansehung des Orts voraus, welches *a priori* nicht erkannt werden kann, sondern empirische Begriffe, darunter auch Verstandesbegriffe voraussetzt.

326. Ich habe anfangs gezweifelt, ob die Bewegung mit zur transscendentalen Aesthetik gehöre. Jetzt sehe ich ein, dass, da sie etwas im Raume, was bewegt wird, mithin die Veränderung

*) Die Lehren von den Formen der sinnlichen Erkenntnis, der Materie derselben und den sinnlichen Triebfedern des Handelns? Kaum denkbar ist es, dass hier als physische Aesthetik bezeichnet sei, was Kr. 35 psychologische genannt wird, d. i. die Kritik des Geschmacks. Baumgarten *Metaphysica* 533 f. zählt neun Arten der Aesthetik auf.

**) Analog unklar in der *Metaphysik* bei P. 101, 127, 130, 133, 200 f., 211, 213, 221, 253 f., 255, 304. In der Kritik sollen beide nach Kants Erklärung bekanntlich streng unterschieden werden. Man vgl. auch die entsprechenden Ausführungen in der Anthropologie W. VII. 445, 453, 473.

***) Als „inwendigen Sinn" bezeichnet Kant das Gefühl der Lust in der Anthropologie W. VII. 465. Man vgl. die Reflexion Nr. 66 in Bd. I. „Sechster Sinn" wird es a. a. O. Nr. 70 genannt.

von Etwas in Ansehung der Verhältnisse enthält, sie nicht die blosse Sinnlichkeit, sondern einen intellectuellen Begriff enthalte *).

327. In jedem Verhältnisse, darin wir etwas verständlich machen wollen, müssen beide Glieder bekannt sein. Nun ist das Object unbekannt, die Empfindung aber bekannt, also kann sie nicht verständlich gemacht werden. Dagegen ist die Empfindung und das Gefühl der Lust beides in uns selbst, also ist es durch sich selbst bestimmt und verständlich.

328. Der Verstand allein irrt nicht, weil er bloss handelt [1]; die Sinne allein nicht, weil sie gar nicht urteilen und also bloss leiden.

[1] nicht leidet, also nicht von seinen Regeln abgebracht wird.

2. Vom Raume.

Dogmatismus.

329. Es ist merkwürdig, dass beim Punkt, Linie und Fläche, wenn sie sich perpendikulär bewegen, die Bewegungen der Elemente nicht ineinander fallen, aber wol beim Körper. Es ist auch nicht nötig, dass sie perpendikulär geschieht, wenn es nur nicht in der Richtung ist, darin die Bewegung der vorigen Elemente zusammentreffen würde. Es ist die Frage, warum treffen sie denn bei der vierten Dimension, nämlich der nach Erzeugung eines Körpers zusammen? Ist der Grund davon nicht etwa in den Combinationen überhaupt gelegen **)?

*) Man vgl. Kr. 58, 155 *Anm.*

**) Einen irgend entscheidenden Grund für eine Zeitbestimmung finde ich nicht. Verwandte Speculationen ziehen sich von der ersten Schrift Kants an bis in die kritische Zeit hinein.

330. *De commercio.* Im Begriffe des Raumes liegt, dass eine Substanz der Welt in eine andere nicht einfliessen kann, ohne von ihr zu leiden *).

Kritischer Rationalismus.

331. Wenn der Raum die Form der äussern Verhältnisse an sich wäre, so würde es mehr *entia realissima* geben können **).

332. *Necessarium ens est, cuius non-existentia est impossibilis. Absolute tale non involvit contradictionem, sed transscendit conceptum humanum.* Denn das Nichtsein involviert darum an sich keinen Widerspruch, weil das Sein als synthetisches Prädikat nicht mit dem Begriffe des Dinges identisch ist. Es muss nämlich in einem Widerspruch eben dasselbe, was in einem Begriff bejaht war, also in ihm lag, auch verneint werden. Wenn Raum und Zeit ausser den Gedanken Objecte oder ihre Eigenschaften wären, so wären sie *entia necessaria* oder Eigenschaften derselben; denn ihr Begriff ist schon ein Sein, welches den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält **).

333. Der Raum ist weder eine Sache selbst, noch ein wirkliches reales Verhältnis, wodurch ein Ding in dem andern etwas setzt; folglich ist er kein Verstandesbegriff ***), denn der hat doch irgend einen Gegenstand; er geht also nicht aufs Object, sondern

*) Ich nehme als das wahrscheinlichste an, dass die Reflexion im Zusammenhang mit den Betrachtungen entstanden sei, die zum „*Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*“ 1758 führten. Die Beziehung zu der Neugestaltung der Lehre vom *influxus physicus* durch Knutzen liegt auf der Hand.

**) Dieser Gedanke findet sich, wenn ich recht gesehen habe, in keiner der kritischen Schriften seit 1770. Er stammt wol aus der ersten Zeit des Umschwungs von 1769.

***) Eine Reflexion also aus dem Gedankengang, der von der 1769 zuerst auftretenden Annahme, dass Raum und Zeit „reine Begriffe der Anschauung seien, in denen alles liegt, was nur der Verstand in Erfahrung erkennen kann“, überführt in die Darstellung der Dissertation.

Subject, und zwar nicht ⟨auf⟩ die Empfindung, sondern die Form der Sinne.

334. Der Raum ist kein Erfahrungsbegriff: 1) sind nur durch ihn Erfahrungen möglich; 2) ist er kein Gegenstand der Sinne; 3) die unmittelbaren Grundsätze von ihm haben nicht die Zufälligkeit und Particularität der Erfahrungssätze und sind auch nicht Berufungen auf Erfahrung.

Er ist auch kein Vernunftbegriff: 1) er ist kein allgemeiner, sondern einzelner Begriff; daher alle Räume Teile eines einzigen ⟨sind,⟩ und die Grundsätze durch unmittelbare Anschauung erkannt werden.

335. Der Raum ist kein Vernunftbegriff, aber die Metaphysik sucht den Vernunftbegriff davon*).

336. Ist der Raum vor den Dingen? Allerdings. Denn das Gesetz der Coordination ist vor den Dingen und liegt ihnen zum Grunde.

Allein ist der Raum ohne Dinge empfindbar, oder kann man ihn nur durch die Dinge bemerken? Ja. Daher der leere Raum als ein Gegenstand der Sinne, z. B. zwischen Planeten, unmöglich ist**).

337. (***Der Raum ist nichts Wirkliches, sondern eine Möglichkeit, die ihren Grund in etwas Wirklichem hat. Die

*) Man vgl. Nr. 275.

**) Der erste Absatz entspricht dem Argument A in § 15 der Dissertation; zum zweiten vgl. Kr. 214 f. sowie die zur Dialektik gehörenden Ausführungen 261, 282 f., 458 Anm. u. s. w. Man vgl. auch W. II. 391.

***) Dass die nachfolgenden sechs Reflexionen dem Gedankenkreis der Dissertation von 1770 angehören, bedarf keines Beweises. Wol aber ist darauf hinzuweisen, welches Licht durch dieselben auf die Genesis der Kantischen Lehre vom Raum als der *Omnipraesentia phaenomenon* fällt, um so mehr, als die klaren historischen Beziehungen derselben, die aus den Schriften aller vorhergehenden Entwicklungsperioden des Philosophen herausgelesen werden können, nirgend bisher zu ihrem Rechte gekommen sind. Nur Dieterich hat gelegentlich dieselben gestreift *(Kant und Newton 241);*

Möglichkeit der Veränderungen der Dinge gründet sich erstlich auf ihre Verknüpfung (denn ein Ding allein würde sich nicht

K. Fischer, welcher glaubt, einzelne unvollständige und aus ihrem Zusammenhang gerissene Aeusserungen Kants aus diesen Zeiten als „Kants vorkritische Ansichten vom Raum" zusammenfassen zu dürfen (*G. d. n. Ph.* III³ 276 f.; vgl. 322 f.), berührt die Frage gar nicht.

Eine specielle Beziehung des Raums auf die göttliche Allgegenwart findet sich bereits in der *Naturgeschichte des Himmels*. Kant spricht dort vom „unendlichen Raum der göttlichen Gegenwart", von „allen Räumen der Gegenwart Gottes"; in einem Zusammenhange (W. I. 296 f.), welcher zeigt, dass es sich hier um nichts weniger als um bloss bildliche Bezeichnungen handelt; er erklärt in derselben Schrift geradezu: „Die Gottheit ist in der Unendlichkeit des ganzen Weltraums allenthalben gleich gegenwärtig" (W. II. 311 f.; vgl. 397). Näher bestimmt wird dieser Begriff der göttlichen Allgegenwart in der Preisschrift: das allein unabhängige Wesen bestimmt „durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort, sich selber aber keinen Ort unter ihnen . . . Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sind" (W. II. 305 f.). Schon hier also liegt der Gedanke vor, der dann in der Dissertation von 1770 (noch schärfer in der obigen Reflexion Nr. 340) den Ausdruck erhält: *Praesentia ipsius in mundo non est localis, sed virtualis* (W. II. 415 f.). Eben diesen Gedanken aber gibt die Fassung des Raums in der Dissertation und noch in der *Metaphysik* (Mitteilungen a. a. O. 132) als *Omnipraesentia phaenomenon* wieder. Der Ursprung des Gedankens liegt hiernach offen, sobald man hinzunimmt, dass die Schrift, die denselben zuerst enthält, die Naturgeschichte des Himmels ist, die sich auf der Grundlage von Newtons Naturphilosophie auferbaut. Denn daraus wird deutlich, dass Kant nicht etwa bloss, wie Dieterich annimmt, in der Dissertation „vielleicht an die Stelle in Newtons Naturphilosophie denkt, dass Gott stets und überall existiert, den Raum und die Dauer ausmacht", dass er vielmehr die ganze Lehre seit mindestens 15 Jahren in dem bestimmten Sinne festgehalten hat, den ihr Newton in der Optik gegeben hat, sei es, dass er ihn aus dieser selbst, sei es, dass er ihn aus der Erörterung in dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke kannte (*Recueil de diverses pièces sur la philosophie* 1720 I. 8 f.). Dort nämlich heisst es nach der Uebertragung bei Clarke: *Annon ex phaenomenis constat, esse entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito tamquam sensorio suo res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat totaque intra se praesens praesentes complectatur?* Das *Sensorium animalium* nämlich ist *„locus cui substantia sentiens adest . ., ut ibi praesentes a praesente sentiri possunt"*. Die obige Reflexion Nr. 341 hat also nicht etwa bloss die Bedeutung einer Erinnerungsaufzeichnung. Der Raum ist wie für Newton so für Kant das Sensorium der Gottheit; das „Phänomenon der göttlichen Causalität" (Refl. Nr. 339), ist eben dadurch das Phänomenon des allgegenwärtigen göttlichen Intellects, der als *intellectus archetypus* die Dinge dadurch denkt, dass er sie anschaut, und dadurch, dass er sie intellectual anschaut, sie auch als seiend setzt (W. II. 404; VIII. 689). — Eine letzte

verändern), zweitens auf ihre Abhängigkeit von einem andern, denn das Wesen, was seinem Dasein nach nicht von einem andern abhängt, würde sich nicht verändern können, ohne aufzuhören.

338. Der Grund der allgemeinen Verknüpfung der Substanzen ist auch der Grund des Raumes.

339. Die Wirkungen sind Symbole der Ursachen, also der Raum (durch den doch wirklich Dinge als notwendig vermittelst eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden) ein Symbol der göttlichen Allgegenwart, oder das Phänomenon der göttlichen Causalität. Im Raume ist Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit unterschieden.

340. *Omnipraesentia* nicht selbst im Raum, nicht *localis*, sondern *virtualis*.

341. *Spatium: sensorium omnipraesentiae divinae:* NEWTON.

342. *Dato spatio datur possibilitas compraesentiae plurium; ast non possibilis est plurium compraesentia, nisi posito existente principio communi; ergo dato spatio concludi potest ad ens aliquod primum. Sed est unicum spatium. Ergo concluditur ad causam primam unicam.*

Bestätigung bietet die Bemerkung bei M. HERZ, *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit* 1784: „Wenn es mir erlaubt wäre, eine Mutmassung zu wagen, so würde ich diese Idee von Raum und Zeit keiner ähnlicher finden, als derjenigen, welche NEWTON davon hatte, und durch eine kleine Wendung, die man dieser gibt, können sie vielleicht völlig übereinstimmend werden. Sie werden sich zu erinnern wissen, wie oft der Begriff, welchen dieser grosse Mann vom Raum hatte, und der einigen Philosophen so paradox vorkam, der Stoff unserer Unterredungen war; und niemals habe ich mich überreden können, dass dieser grosse Geist einen solchen groben Begriff von Gott gehabt haben sollte, als seine Gegner ihm unter seinem *sensorio communi* haben aufdringen wollen.“ Man vgl. endlich W. VI. 237 Anm.

Itidem est necessarium, quatenus est mera possibilitas, ergo concluditur ad necessarium *).

343. Ob wir durch die Vorstellung des Raumes mit allen Geschöpfen überhaupt in Verhältnis stehen? Dieses geht an, wenn der Raum gleich etwas Subjectives ist, was aber mit allen unseren Kräften verknüpft ist und ⟨wodurch⟩ alle Geschöpfe unter einander verbunden sind. Aber alsdann werden gewisse Geschöpfe als Geister in Ansehung des Raums nur mittelbar vorgestellt werden **).

344. Wenn der Raum etwas Objectives und Notwendiges wäre, woher würden wir das erkennen? Von der Erfahrung können wir kein Urteil ableiten, welches zugleich als schlechthin notwendig erkannt würde, und *a priori* ist er nicht erkannt und nicht erkennbar ***). Es müsste die Vorstellung anerschaffen sein; aber dann wäre sie auch nicht notwendig. Sie muss also in Gott angeschaut werden †).

Kriticismus, erste Periode ††).

345. Wir können uns nicht als in Gott bewusst werden, sondern wären wir in ihm, so würde sich Gott unserer als seiner Bestimmungen bewusst sein und wir uns unserer selbst gar nicht.

*) Aus dem Urteil, das Kant selbst in dem Scholion zu *Sectio* IV der Dissertation von 1770 fällt, lässt sich leicht verstehen, weshalb er diesen Gottesbeweis, dessen Ursprung ich nach der Wertschätzung der ganzen Section in dem Brief an Lambert W. VIII. 663 in die Zeit vor der Niederschrift der Dissertation setzen möchte, dort nicht benutzt hat.

**) Vielleicht aus der Zeit um 1769.

***) Wenn er nämlich etwas Objectives wäre. Man vgl. den von Kant mehrfach variierten Beweisgang, der in der Kr. Beil. II. 129 seinen präcisesten Ausdruck gefunden hat.

†) Der Gedanke ist also: Wenn der Raum zugleich objectiv sein soll, wie er notwendig ist, muss er in Gott angeschaut werden. Es liegt also eine Uebertragung des kritischen Problems von 1772 auf den Raum vor. Die Reflexion gehört deshalb wol in die unmittelbar vorhergehende Zeit.

††) Ueberall da, wo es sich im Folgenden um Gedankengänge handelt, die der Dissertation von 1770 mit den ontologischen Ausführungen des von mir in den „Mitteilungen" besprochenen Manuscripts der Kritik der reinen Vernunft gemeinsam sind, gibt die Zeitbestimmung den Endpunkt.

Der göttlichen Allgegenwart können wir uns nicht durch den Sinn bewusst werden.

346. Der innere Sinn enthält nicht ein Gefühl der göttlichen Allgegenwart.

347. Wäre der Begriff des Raumes, wie LEIBNIZ meint, von den Sachen hergenommen, so würden die Sätze über denselben als Erfahrungssätze keine apodiktische Gewissheit haben*).

348. Man kann sich nur Räume gedenken, insofern man aus dem allgemeinen Raume etwas ausschneidet. Der Raum geht vor den Dingen vorher; daher kann er kein Prädikat der Dinge, sondern nur ein Gesetz der Sinnlichkeit sein, welches als die Condition aller möglichen Erscheinungen freilich vor allem Wirklichen vorhergeht**).

349. (***Der Raum ist eine blosse Möglichkeit, aber an wirklichen Dingen etwas Wirkliches.

350. Die Möglichkeit sich einen leeren Raum und leere Zeit zu gedenken ist nichts anderes, als die Verringerung der Realität in beiden (im ersten der undurchdringlichen Ausdehnung),

*) COHENS Annahme, dass das erste Argument der transscendentalen Aesthetik gegen den Empirismus, speciell Humes gerichtet sei (*Kants Theorie der Erfahrung* 6 f.), beruht also auf einem Irrtum. Dasselbe geht übrigens auch aus den Ausführungen der transscendentalen Aesthetik über die möglichen Erklärungen des Raums hervor.

**) Also entsprechend dem dritten und ersten Argument der Kritik in der zweiten Auflage (sowie den Argumenten B und A von § 15 der Dissertation).

***) Zu den drei folgenden Reflexionen, die sich auf das zweite Argument beziehen, vgl. noch die in der Anmerkung zu Nr. 336 citierten Ausführungen der Kr. d. r. V.

welche da sie ins unendliche kann verringert werden, in nichts übergeht. Hebe ich einen Teil derselben, der von einem andern durchdrungen wird, aus, so bleibt ein comparativ leerer Raum übrig. Der Raum durchdringt alles, d. i. etwas Ausgedehntes ist die Basis der Möglichkeit äusserer Beziehungen nach Verhältnissen des Raumes. Ein völlig leerer Raum ist eine blosse Idee der Decomposition bis zum Nichts, aber nicht der völligen Aufhebung. Im Raum muss ich unterscheiden können, wo ich bin. Es müssen also Correlate sein. Die Priorität des Raumes vor den Erscheinungen. Wenn ein leerer Raum und Zeit ausser der Welt möglich wäre, so wäre auch ein leerer Raum und Zeit an der Stelle der Welt möglich. Ich würde alsdann nur in mir selber die Zeit, und in der Vorstellung meines Körpers den Raum haben, folglich wäre wirklich Zeit und Raum nicht leer. Ganz leer ist ohne irgend ein anschauendes Wesen, folglich gar nichts.

351. Der reine Raum ist bloss die potentiale Relation und wird vor den Dingen vorgestellt, aber nicht als etwas Wirkliches. Der leere Raum ohne Erfüllung ist möglich, aber der absolute Raum, als wogegen Geschöpfe in wirklichem Verhältnis stehen, ist unmöglich, denn keine Substanz ist irgendwo gegenwärtig, ohne zu wirken, und zwar äusserlich. Im absoluten Raume sind aber nicht Correlate.

352. (*Was nur durch die Einschränkung geteilt werden kann, ist nicht möglich durch die Zusammensetzung; also nicht der Raum.

353. Oft hat man erstlich die Idee des Ganzen oder der Dispertibilität, z. B. allgemeiner Begriff in Ansehung der Klassen, Raum in Ansehung der Teile.

*) Die fünf folgenden Reflexionen illustrieren das dritte Argument der zweiten Auflage.

354. Man kann sich keinen Raum, z. B. Kubikfuss, denken ohne einen äussern Raum, der ihn umgibt; und also keinen Raum ohne in dem Ganzen enthalten. Imgleichen keine zwei Räume ohne eine bestimmte Entfernung und Lage gegen einander.

355. Raum ist kein Begriff *a priori*, sondern Anschauung, die vor dem Begriffe vorhergeht; denn woher sollten wol synthetische Urteile *a priori* herkommen und was sollte denn für ein Object dadurch vorgestellt werden, da Raum noch kein Object enthält.

356. Die synthetischen Sätze des Raumes liegen nicht in dem allgemeinen Begriffe des Raumes, so wenig wie die chemischen Erfahrungssätze vom Golde im allgemeinen Begriffe desselben, sondern werden aus der Anschauung desselben gezogen oder in der Anschauung desselben gefunden.

357. (*Die Frage ist, ob eine gegebene Grösse unendlich sei. Die Bedingung ist, dass sie gegeben sei. Nun ist durch

*) Die vier folgenden Reflexionen beziehen sich auf das vierte Argument der zweiten Auflage, das an die Stelle des schwerfällig formulierten fünften Arguments der ersten Bearbeitung getreten ist. Dort stützte sich der Beweis darauf, dass ein Raumbegriff, der die gemeinsamen Merkmale aller möglichen Raumgrössen in sich enthalten müsste, eben deshalb in Ansehung der Grösse, also auch der unendlichen, nichts bestimmen könne. Hier wird aus dem Unterschied zwischen dem Verhältnis der Teilvorstellungen des Raumes zum ganzen Raume einerseits und der niedersten Artbegriffe zum Gattungsbegriffe andrerseits das gleiche Ergebnis gewonnen. Im Wesentlichen gemeinsam ist beiden Beweisen die eigentümliche Formulierung der Behauptung, dass „der Raum als eine unendliche gegebene Grösse (erste Auflage: unendliche Grösse gegeben) vorgestellt wird." Der Sinn dieser meist missverstandenen Formulierung gewinnt durch die obigen Reflexionen helleres Licht. Ueber Apprehension und Bestimmung vgl. Nr. 941 und Nr. 437.

Es fragt sich zuerst, was Kant unter dem Raum als unendlicher gegebener Grösse versteht. Die Antwort liefert Kants Theorie der ursprünglichen Erwerbung der Raumvorstellung. Nicht in Betracht kommt der „angeborene, erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumesanschauung" (W. VI. 37 f.). Der Raum jedoch, der bei Gelegenheit der Erfahrung auf

das Zugleich das Gegebensein angezeigt. Dagegen ist es nicht in der Apprehension gegeben oder in der Bestimmung.

358. Die *omnitudo collectiva* oder Totalität beruht auf der *positione simultanea.* Aus der *multitudine distributiva* kann ich auf die *unitatem collectivam* schliessen, aber nicht aus der *omnitudine,*

dieser angeborenen Grundlage erworben wird, ist in zweifachem Sinne zu betrachten, einmal als „Form der Anschauung", dann als „formale Anschauung". Die Form der Anschauung gibt nur das „Mannigfaltige der Anschauung *a priori* zu einer möglichen Erkenntnis" (Kr. 137, 160, 102). Sie ist also im innern Sinn „ohne Verbindung des Mannigfaltigen", mithin „als noch gar keine bestimmte Anschauung" enthalten (Kr. 154). Daher ist sie „noch gar keine Erkenntnis" (Kr. 137), sondern „lediglich das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen", nur „die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren" (Pr. 116), kurz: der absolute Raum (Kr. 457). Die formale Anschauung dagegen (die Gleichsetzung Kr. 457 Anm. ist eine Nachlässigkeit), die „Einheit der Vorstellung gibt", setzt „eine Synthesis voraus, . . durch welche der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt", nämlich die transscendentale Handlung der Einbildungskraft, die in der zweiten Auflage „figürliche Synthesis" genannt wird (Kr. 160 Anm., 154). So kann ich keine bestimmte Anschauung, d. i. keine Vorstellung eines bestimmten Raumes (oder Zeit) erzeugen, ohne „eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande zu bringen" (Kr. 154, 202, 137), z. B. keine Linie im Raume erkennen, ohne sie in Gedanken zu ziehen (Kr. 137, 154, 203). Sie sind also „extensive Grössen, d. i. solche, in welchen die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, und also notwendig vor dieser vorhergeht" (Kr. 203).

Hieraus folgt, dass „der Raum" der als „eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt wird", nichts anderes ist als „die blosse allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst" (Pr. 116). Eine Reihe von Bestätigungen bieten die obigen Reflexionen. Man vgl. W. IV. 371, 455 f. und *Uebergang* XIX. 76 Anm., 294, 571, 593, 616 f., 627; XX. 110, 115; XXI. 138.

Auf das psychologische Dunkel, dass diesen Bestimmungen Kants zur Grundlage dient, verzichte ich einzugehen. Ich erwähne nur, dass Kant das Recht, diese allgemeine Form als Anschauung zu bestimmen, gegen seine eigene Fassung der Anschauung als bewusster Vorstellung in Anspruch nimmt (Kr. 377), da alles Bewusstsein Synthesis des Mannigfaltigen voraussetzt. Ebenso wenig gelingt es, die Ausführungen der transscendentalen Aesthetik mit den Erklärungen zu vereinigen, die Kant in der Kr. d. U. 91 f. dahin gibt, dass „dazu, das gegebene Unendliche ohne Widerspruch auch nur denken zu können, ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist [Vernunft], im menschlichen Gemüte erfordert wird." Hier bleibt die Beziehung auf die Synthesis. Auch Stadler, (*K.'s Theorie der Materie* 26) gibt keine Hilfe.

weil die Progression unendlich ist und nicht complet. Die Zeit ist in Ansehung der potentialen Simultaneität unendlich. Daher stellen wir uns den Raum als *actualiter* unendlich vor.

359. *Quantum infinitum* an sich mag möglich sein, aber nicht als Phänomenon, weil hier der *progressus in infinitum* als vollständig gegeben gedacht wird, also kein unendliches Ganze und keine unendliche Menge Teile eines gegebenen Ganzen.

360. Es kann uns kein *quantum* als *infinitum* gegeben sein, denn es wird nicht an sich selbst gegeben, sondern nur durch den *progressus*, der niemals als *infinitus* gegeben ist. Aber ein *progressus in infinitum* kann gegeben sein; *indefinitum*, dessen Grenze wir unbestimmt lassen.

361. *Spatium est vel determinans (possibile) vel determinatum (actuale)* *).

362. Dass der Raum ein blosses Phänomenon und etwas Subjectives, nicht aber ein Verhältnis der Sachen sei, ist daraus zu sehen, weil darin Verhältnisse vorgestellt werden, die doch keine Wirkungen, sondern bloss Gründe der Möglichkeit der Wirkungen sind, und diese Gründe sind selbst keine Sachen **).

363. Man wird eher sagen: Der unendliche Raum ist Gott, als: Gott ist in dem unendlichen Raum ***).

*) Man vgl. zu den vier letzten Reflexionen noch die Reflexionen zur Quantität.

**) Man vgl. Kr. 67, 321 u. ö. Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt. Ich halte es für wol möglich, dass der Ursprung der Reflexion in den Beginn der rationalistischen Periode zu verlegen ist.

***) Man vgl. die Reflexionen Nr. 337 f.

364. Der Raum geht nicht auf etwas, unangesehen aller Bestimmungen des Sinnes; der Raum geht nicht auf Gegenstände des innern Sinnes, d. i. er ist kein intellectuales Prädicat*).

3. Von der Zeit.

Dogmatismus.

365. Alles Dasein in der Zeit ist zufällig, denn es ist ein immerwährendes Verschwinden und Anheben; und daraus, dass ein Ding existiert, folgt nicht, dass es existieren ⟨werde⟩. Das notwendige Dasein ist das einzige vollständige Dasein. Das Dasein in der Zeit ist zu dem notwendigen Dasein wie im Raume in Ansehung der Ausdehnung eine unendliche Linie zu der Bewegung eines Punktes in ihr.

366. Die Teile der Zeit bestimmen einander nicht wechselsweise, sondern das Vorhergehende ist nur bestimmend. Daher hat sie nur eine Dimension**).

Kritischer Empirismus***).

367. Wenn die Qualität einer Grösse von der Art ist, dass die Handlung, die eine derselben, welche eine gewisse extensive Grösse hat, *intensive* zum zweiten Grad zu erheben eine Multiplication ist, so gibt es nicht mehr als drei Dimensionen. Wenn aber die Grösse nicht *intensive, multiplicando*, sondern *extensive, ad-*

*) Man vgl. die später citierten Bestimmungen des innern Sinns aus der *Metaphysik,* sowie den Nachklang derselben Kr. Beil. III. 359.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

***) Die Zeitbestimmung gibt für die drei ersten Reflexionen den Endpunkt. Speculationen verwandter Art finden sich nur in Kants Erstlingsschrift § 9 (W. I. 21). Mir ist am wahrscheinlichsten, dass es sich um Reflexionen aus der Zeit um 1763 handelt, um Proben nämlich der „Anwendung mathematischer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie“ statt der „Nachahmung ihrer Methode“ (W. II. 71), wie uns solche in der Schrift über die negativen Grössen vorliegen.

dendo wächst, gibt es nur eine Dimension. Von Dingen, die zugleich sind, kann man die Erzeugung der Menge aus der Einheit als ein *plus* vorstellen.

368. Obgleich die Zeit nur eine Dimension hat, so sind doch in der Kraft der Vorstellung wirklich drei, nämlich das Gegenwärtige wird mit allen Elementen des Vergangenen nicht allein verknüpft, sondern dadurch in Wirksamkeit gesetzt, und gleichsam multipliciert, um sich einen Begriff von der Gegenwart zu machen. Dieses Product in die Dimension der Zukunft multipliciert, gibt die Voraussehung. So ist das Factum aus der vorigen Erfahrung in die Beobachtung der gegenwärtigen Zeit ein Erkenntnisgrund des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und beides in die künftige Zeit ein Grund der Vorhersehung. Nur hat die eigentliche Gegenwart gar kein Mass an sich der Zeit nach, obgleich der Grösse der Erkenntnis nach. Auch verändern alle Dinge continuirlich ihre Stelle in der Zeit, wo das Zugleichsein die Gegenwart in einem jeden Teile der Zeit ausdrückt, und ein Product ausmacht desjenigen, was da wirklich ist und gewesen, d. i. des Gesetzes der Veränderungen oder der Beharrlichkeit, welches wirklich angetroffen wird und ein Grund ist des Künftigen. Denn die Zustände, die folgen sollen, sind nicht alle in gegenwärtigen gegründet, z. B. dass der Körper an diesem Orte sei, sondern dass er im Zustande der Veränderung dieses Orts sei, d. i. sich bewege; und also gehört auch das Vergangene zum Entstehen des Künftigen.

369. Unsere Begriffe können drei Dimensionen haben: das was zugleich ist, was vorher, was nachher ist. Der Begriff des Gegenwärtigen ist eine Application des Vergangenen auf gegenwärtige Erscheinungen, der des Künftigen von Begriffen des Gegenwärtigen aufs Künftige.

370. Der Augenblick ist das Dasein ohne alle Dauer; die Ewigkeit ist ein Dasein mit aller Dauer*).

*) Man vgl. dagegen die Erörterung in dem Aufsatz über „das Ende aller Dinge“ W. VI. 359.

371. Zu der Undenklichkeit göttlicher Eigenschaften gehört nicht allein seine Gegenwart in allen Oertern des Raumes zugleich, sondern auch in allen Punkten der Zeit zugleich, d. i. dass er sich eine Ewigkeit ganz vorstellen könne*).

Kritischer Rationalismus.

372. Die Materie des Ganzen ist das Object der Conjunction (Relation), d. i. die Teile, die Form die *conjunctio coordinationis.* Die Möglichkeit dieser Form wird entweder *per intellectum* durch Raum und Zeit**), oder *per rationem*, durch *rationem aut causam communem* erkannt.

373. Der Begriff der Zeit ist ein einzelner Begriff**); denn alle verschiedenen Zeiten sind nach einander, folglich in einem Ganzen der Zeit enthalten. Es können keine zwei Jahre zugleich sein. Die Zeit hat nur eine Abmessung; aber das Dasein, gemessen durch die Zeit***), hat zwei: □ nach einander
zugleich.

374. (†Was macht das möglich, was nach dem blossen Begriff eines Dinges unmöglich ist? Die Zeit: *determinationes oppositae* können einander bloss succedieren. Also ist die Zeit nicht zu dem Begriffe der Dinge an sich gehörig, sondern zu der Art, wie wir sie anschauen.

375. Dass ein notwendiges Wesen nicht verändert werden könne, folgt wol alsdann, wenn die Zeit blosse Form der Sinn-

*) Man vgl. W. II. 305, 347.

**) Man vgl. die Reflexionen über den Raum als Verstandesbegriff Nr. 273 f., 335 f.

***) Man vgl. die Reflexionen Nr. 367 f.

†) Für die nächstfolgenden vier Reflexionen gibt die Zeitbestimmung den Anfangspunkt. Es liegt jedoch nahe, ihren Ursprung ziemlich früh zu setzen, da eine Häufung der Beweise für die Subjectivität nur Wert hatte, so lange die letztere noch einen Gegenstand ernstlichen Zweifels für Kant bildete.

lichkeit ist, und keiner Dinge Dasein an sich bestimmt würde; aber ⟨nicht⟩, wenn sie zu Bestimmungen der Sache an sich gehört. Denn alsdann, wenn es wirklich verändert wird, ist dieses nicht das contradictorische Gegenteil seiner Bestimmungen im Dasein?

376. Würden Raum und Zeit als Bedingungen der Existenz der Welt an sich selbst betrachtet, und *mundus noumenon* nicht vom *phaenomeno* unterschieden, so würde die Causalität Gottes in Ansehung der Welt auch in der Zeit bestimmt sein, mithin Gott mit zur Welt gehören. Seine Causalität würde durch die Zeit in eine Reihe der Ursachen und Wirkungen gehören, Gott also, wie alles, was mit der Welt zu einem Ganzen gehört, zufällig sein*).

377. An sich selbst können Dinge weder für sich allein noch in Gemeinschaft sich *ad oppositum* determinieren; denn *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum*, und *ratio* < 8 *A est etiam ratio* > 8 *Non-A*. Also ist die Zeit, darin sich die Veränderung allein denken lässt, keine Bestimmung der Dinge an sich selbst. Mithin sind alle Veränderungen bloss Bestimmungen der Erscheinungen; und die Zeit selbst, darin das Dasein veränderlich bestimmt ist, ist nicht etwas, was dem Dasein der Dinge an sich, sondern bloss unserer Art der sinnlichen Vorstellung (nicht des Verstandes) anhängt. Unveränderlich also ist nicht bloss das an sich notwendige Wesen, sondern auch alles Intellectuale. An den Gegenständen der Sinne aber ist jede Bestimmung, die die Veränderung ausmacht, notwendig, aber nur immer hypothetisch, ins unendliche. Der Satz des Widerspruchs, sofern er auf das, was in der Zeit ist, eingeschränkt wird, geht nicht auf Begriffe von Dingen, sondern von blossen Erscheinungen; und es widerspricht sich nicht, dass jenen beide *praedicata opposita* (nur nicht zugleich) zukommen als Folgen in der Erscheinung, und keines denselben als Dingen an sich selbst.

*) Man vgl. W. II. 414, § 19. Kant verweist im Anfang auf S. 123 von Baumgartens *Metaphysica*, d. i. auf Nr. 1166, 1401 oder 1409.

378. Alles was geschieht ist in der Reihe der Succession und wird darin vorgestellt. Es kann aber nichts in der absoluten Zeit vorgestellt werden, sondern Dinge werden nur in einer Reihenfolge vorgestellt, sofern eine reale Verknüpfung derselben concipiert wird, wodurch ein Glied das andere nach sich zieht; also kann nichts in einer Reihe als wirklich erkannt werden, wenn der Uebergang vom Vorhergehenden zu demselben nicht notwendig ist nach einem allgemeinen Gesetze, d. i. ohne einen Grund, ob man ihn gleich nicht erkennt.

Die Verhältnisse der Dinge werden überhaupt jederzeit durch Realverknüpfungen vorgestellt, und die Zeit ist nur die Form der Erscheinung, in der diese auf solche Weise verknüpften Dinge angeschaut werden. Die Zeit bringt keine Vorstellung verknüpfter Dinge hervor *).

379. *Ratio sive principium status est tempus, et quidem coniunctionis omnium, quae pertinent ad eundem statum.*

380. *Quae pertinent ad eundem mundi statum, sunt simultanea, quae ad diversos sive oppositos, sunt successiva.*

Tempus in se continet rationem possibilis mutationis contingentium statuum; vero e contingentia sola non sequitur mutabilitas.

Non contingentia, sed mutabilitas arguit existentiam ab alio, et quia tempus est unicum, existentiam ab uno. Simultaneitas etiam arguit existentiam ab uno **).

381. Respectus der Coordination in dem was zugleich ist, der Subordination ⟨in dem⟩ was nach einander ist; beides in der Zeit. In der ersten der Respectus der Extraposition ***).

*) Zu dieser und den nachfolgenden Reflexionen vgl. man *„Ueber eine unb. gebl. Quelle“* a. a. O. S. 136. K. verweist zu Anfang von Nr. 378 auf Nr. 1079.

**) Man vgl. Nr. 342.

***) Man vgl. Nr. 358 sowie *Nachlass* XIX. 622.

382. *Tempus est prima conditio ad possibilitatem totius; coordinatio enim exigit simultaneitatem et subordinatio successionem.*

383. *Quae simul sunt, pariter sunt connexa per tempus ac ea, quae sunt post se invicem. Tempus autem est unicum; ergo est possibilitas coordinationis plurium pendens ab uno. Coordinatio contradictorie oppositorum est successio, non oppositorum est coexistentia.*

Ratio per quam plurium existentia pertinet ad unum, quod nempe sint simul, in eo latet, quod rationes efficiunt unum mundi statum; ideoque simultaneitas pertinet ad unitatem mundi et testatur de causa communi. (Die Zeit ist allenthalben.) *Quod mutationes sint possibiles (in quo consistit idea successionis in tempore), nititur . . .*[1])

Kriticismus, erste Periode.

384. Dass die Zeit die Form des innern Sinnes sei, ist daraus zu ersehen, weil man sie zwar in Gedanken haben, niemals aber als etwas Aeusseres anschauen kann so wie die Ausdehnung. Die Substanz ist im Raume, ihr Zustand (*accidentia*) in der Zeit; alle Prädicate haben zur Copula: *est, fuit, erit* *).

385. Weil der innere Sinn allein untrüglich **) ⟨ist⟩, und die Veränderung dadurch wahrgenommen wird, so scheint die Zeit etwas Absolutes zu sein ***); aber sie ist darum doch nur die

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Die Zeit wird zuerst in dem Briefe an Herz aus dem Jahre 1772 als „Form der innern Sinnlichkeit“ bezeichnet (W. VIII. 693). — Man vgl. in der *Metaphysik* S. 92. Ich schliesse auf den Ursprung der Reflexion in dieser Zeit aus der Beziehung derselben auf die noch in der Dissertation ausgesprochene Ansicht.

**) Man vgl. in der *Metaphysik* S. 101: „Ich selbst schaue mich an, die Körper aber nur so, wie sie mich afficieren.“ Uebrigens urteilt auch Hume: „*Consciousness never deceives*“.

***) Man vgl. die zuerst in dem eben angeführten Brief auftretenden Widerlegungen des noch in der Kr. d. r. V. erörterten Einwandes (W. VIII. 693; dazu Kr. Beil. III. 367).

Form der innern Erscheinung, und wir haben wirklich die Vorstellung von der Zeit, obgleich, was hinter dieser Erscheinung liegt, unbekannt bleibt.

386. „Es sind Veränderungen wirklich“ bedeutet: „wir stellen uns wirklich die Bestimmungen der Dinge nach unserm Gesetz der Sinnlichkeit in der Folge der Zeit vor.“ Veränderungen sind nur in der Zeit möglich, d. i. ihre Vorstellung setzt die sinnliche Form der Zeit voraus.

387. Was ich unveränderlich nenne, wird doch unter der Hypothesis der Zeit betrachtet, demnach sind die *intellectualia* weder veränderlich noch unveränderlich. Der Anfang der Sinnlichkeit contradiciert sich darum, weil alsdann das Sinnliche als grenzend mit dem *intellectuali* betrachtet wird*).

Kriticismus, spätere Zeit**).

388. Notwendiger Weise zu sein und nothwendig zu dauern sind verschiedene Begriffe. Das notwendige Wesen kann mit der Zeit gar nicht verglichen werden. Deswegen kann es in der Zeit weder mit denselben Determinationen beharren, noch dieselben wechseln oder in Ansehung derselben variieren.

389. Die Ewigkeit (unendliche Dauer) als ein Phänomenon ist die unendliche Zeit. Die Zeit ist das Mass von der Dauer endlicher Dinge, sofern sie erscheinen***). Das Dasein in der

*) Die Reflexion ist nach Inhalt und Ursprung vieldeutig. Ich vermute, dass sie einen Selbsteinwurf Kants darstellt, wie ein solcher sich ihm im Beginn der Beschränkung des Gebrauchs der Kategorien auf mögliche Erfahrung kaum verbergen konnte. Durch die Lehre vom transscendentalen Gebrauch der Kategorien und der dadurch bedingten Bestimmung des Noumenon und des intelligiblen Objects ist er in der Kr. d. r. V. für Kant beseitigt.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Man vgl. Kr. 183, 234.

Zeit ist die Zufälligkeit in der Erscheinung. Das Dasein dessen, was ewig ist, ist nicht durch das Nichtsein unendlich eingeschränkt; es ist wie die unendliche Zeit selbst. Allein das zufällige Dasein wird im folgenden Zeitpunkte um den vorigen abgekürzt, und verändert mehr seine Stelle in der Zeit, als dass es die Dauer in derselben vergrössert, als nur in der Voraussehung. Das was man gelebt hat, hat unser Dasein nicht vergrössert, als nur durch die jetzigen Folgen. Es ist immer die blosse Grenze der Zeit, die durch unendliche Negation des Vergangenen und Künftigen eingeschränkt wird.

390. Die Zeit ist eine Reihe, in der die Ordnung der Synthesis bestimmt ist: das erste, das mittlere und letzte; drei Punkte als Grenzen*).

391. *Existentia entis, cui succedit omnis duratio, est initium. Existentia entis, quae succedit omni durationi, est finis. Initium et finis sunt termini durationis, alterum a parte ante, alterum a parte post. Initium et finis sunt instantia.*

4. Von Raum und Zeit.

Kritischer Empirismus**).

392. Der Raum ist der Grund der Möglichkeit der Verhältnisse, ja sogar ihrer Notwendigkeit. Möglichkeit und Wirklichkeit ist in Raum und Zeit nicht unterschieden***). In beiden ist der Teil nur durchs Ganze möglich. Beide sind so verknüpft, dass der Raum zu aller Zeit, d. i. notwendig ist. Die Zeit geht aufs Sein überhaupt, der Raum auf das äusserliche Sein†). Beide

*) Möglicher Weise liegt eine Beziehung auf die Reflexionen Nr. 367 vor.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

***) Man vgl. die ganz anders gerichtete Ausführung über das Zusammenfallen des Möglichen und Wirklichen für den anschauenden Verstand in der Kr. d. U. 340 f.

†) Man beachte die Beziehung auf die Unterscheidung von Zeit und Raum in der Dissertation von 1770.

sind die einzigen gegebenen Gründe der Synthesis ohne alle [Schranke].

393. Die Frage ist, ob in einem *composito substantiali* keine Substanz, sondern nur Substanzen seien, und ob nur der Pluralis davon möglich sei. Ein *totum syntheticum* ist, dessen Zusammensetzung sich der Möglichkeit nach auf die Teile gründet, die auch ohne alle Zusammensetzung sich denken lassen. Ein *totum analyticum* ist, dessen Teile ihrer Möglichkeit nach schon die Zusammensetzung im Ganzen voraus setzen. *Spatium et tempus* sind *tota analytica*, die Körper *synthetica*. *Compositum ex substantiis est totum syntheticum. Totum analyticum nec est compositum ex substantiis nec ex accidentibus, sed totum possibilium relationum* *).

394. Vom unendlichen Raum und Zeit. Die Zeit enthält den Grund von den Schranken des Daseins der Dinge, der Raum von den Schranken ihrer Gegenwart, das höchste Wesen von den Schranken ihrer Realität. Daher alles dieses unendlich ist. Hierbei ist das höchste Wesen als gleichsam die Materie zu allen Dingen nur sinnlich gedacht **).

Die Zeit ist was aller Dinge Dasein befasst, worin alle Dinge existieren, wodurch also jedem sein Dasein relativ gegen andere bestimmt wird, wann und wie lange.

Kritischer Rationalismus.

395. Alle Begriffe sind Prädicate, und diese sind Substanz oder Accidens oder Relation. Raum und Zeit sind keines von beiden, also gar nicht Prädicate von Objecten an sich selbst. Raum und Zeit sind Anschauungen *a priori*, denn aus ihrem Begriffe lassen sich die Sätze (synthetisch) nicht herleiten, die wir von ihnen *a priori* haben. Wie sind Anschauungen *a priori* mög-

*) Man vgl. die späteren Ausführungen W. II. 195 Anm., 399. Die Zeitbestimmung ist unsicher.

**) Die Reflexion gehört in den Gedankenkreis, aus dem sich die mystische Lehre von Raum und Zeit entwickelt hat. Man vgl. Nr. 337 f.

lich? Nicht anders, als dass die Form etwas durch Sinne anzuschauen ohne Materie, d. i. ein gegebenes Object der Sinne für sich vorgestellt werden kann. Also sind Raum und Zeit Formen der sinnlichen Anschauung. Also können wir von Raum und Zeit und den Objecten in ihnen, d. i. als Gegenständen der Sinne vieles *a priori* erkennen, welches darum eben nicht von denselben Objecten als Dingen an sich selbst gilt *).

396. Raum enthält die Form aller Coordination in der Anschauung, Zeit aller Subordination.

397. Nach der Vernunft ist die Zeit der Nexus der Coordination **), nach der Sinnlichkeit aber der Subordination. Das erste und letzte ist im Raum willkürlich anzugeben.

398. Zeit und Raum sind das Notwendige in der Anschauung. Die Zeit drückt das ganze Dasein der Dinge aus.

399. *Omne totum est vel compositum ex substantiis vel accidentibus vel relationibus. Cum relationes vel sint substantiarum vel accidentium, posterior erit tempus, prior spatium* ***).

400. Die Zeit ist die Bedingung der unendlichen Apposition, der Raum der unendlichen Aggregation †). Beide lassen sich nicht vereinigen, weil die Aggregation, d. i. die Totalität, nicht bei einer Apposition stattfindet. Hierin stimmen die subjectiven Bedingungen nicht untereinander.

*) Ich schliesse auf die erste Zeit dieser Periode.

**) In dem durch Nr. 358 und Kr. d. U. 92 gegebenen Sinne, wie ich vermute, falls nicht Coordination und Subordination umzustellen sind.

***) Also in dem mehrfach hervorgehobenen Sinne der Dissertation.

†) Man vgl. Kr. 202 Anm.

401. Die erste Ursache alles Daseins ist die Ewigkeit; und das Verhältnis des Daseins zufälliger Dinge zu dem alles begreifenden Dasein ist die Zeit. Sofern diese Ursache alles Daseins die Ursache aller Dinge ist, so ist dies die Allgemeinheit; und das Verhältnis der erschaffenen Dinge dazu ist der Raum.

Wie kommt es, dass unsere Sinnlichkeit Bestimmungen enthält, darin die Vernunft ihre eigenen Grundbegriffe sieht? Das macht, weil die sinnliche Form durch dieselben Gründe möglich ist, welche der Verstand zur Begreifung nötig hat*).

402. Dass Raum und Zeit Anschauungen ohne Dinge sind, bedeutet, dass sie keine objective Vorstellungen, sondern subjective sein müssen**).

403. Weil wir nicht bloss den Raum des Objects, was unsere Sinne rührt, sondern den ganzen Raum anschauend erkennen, so muss der Raum nicht bloss aus der wirklichen Rührung der Sinne entspringen, sondern vor ihr vorhergehen. Indessen, weil er doch als etwas Wirkliches vorgestellt wird, so wird er die Wirkung von dem Gefühl der Allgegenwart sein, und die Zeit ⟨die Wirkung⟩ von der Abhängigkeit aller Dinge im Dasein von Einem, so wie der Raum die Folge daraus auf die Gemeinschaft der Dinge.

404. *Quia omnia subsistunt in alio, spatium est; quia omnia durabiliter subsistunt in alio, tempus est.*

405. Die Beharrung des Daseins aller Dinge in Einem ist die *omnipraesentia:* Raum; die Beharrung alles Daseins eines jeden Dinges in Einem ist die Erhaltung: Zeit.

*) Der Sinn ist dunkel. Man kann an eine Beziehung auf Nr. 406 denken, aber auch, was mir zutreffender scheint, an einen Zusammenhang mit den Reflexionen über Raum und Zeit als Verstandesbegriffe.

**) Ein Keimpunkt der beiden ersten Argumente der späteren transscendentalen Aesthetik? Zu Nr. 404 f. vgl. auch *Nachträge* LXXXVI.

406. Raum und Zeit sind formale Gründe der Möglichkeit einer Welt.

Raum, Zeit und Kraft sind allein der Grösse in der Welt fähig*).

1) Aus der Zusammensetzung der Welt die Zufälligkeit und der Anfang oder Ewigkeit; ingleichen die Grösse: Unendlichkeit.

2) Veränderung des Zustandes: Ordnung der Natur; Stufenfolge.

Der oberste Grund der Verbindung ist auch der formale Grund der Möglichkeit des *commercii.* Sinnlich ausgedrückt ist es der Raum**). Aber der Raum ist vermutlich nur die sinnliche Anschauung, der das unmittelbare Bewusstsein (intellectuale Anschauung) zum Grunde liegt, aber darin durch keine Zergliederung gefunden werden kann.

407. Der Raum hat darin etwas vor dem Begriff der Zeit Besonderes, dass erstlich der Begriff der Zeit, mithin die ganze Sinnlichkeit an den Bestimmungen desselben kann gedacht werden***), zweitens dass eine Kraft, die ich irgendwo im Raume setze, als das Principium der Erscheinungen nicht bloss eine Kraft überhaupt bleibt, sondern durch die Verhältnisse des Raumes gegen alles Aeussere bestimmte Bedingungen hat, und also einen bestimmten Begriff von der Möglichkeit des Objects gibt. Drittens ist der Raum der Grund der Möglichkeit des Aeusseren, mithin des Objects, dagegen die Zeit nur den Zustand betrifft und überhaupt auf das blosse Dasein geht als der Grund der Verhältnisse

*) Dass es sich hier um eine Coordination handelt, die für Kant längere Zeit hindurch bestehen geblieben ist, zeigt die Aeusserung Jaesches (*Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion* 63): „Kant hatte nämlich um dieselbe Zeit, als Herder zu seinen Zuhörern gehörte, die Begriffe Raum, Zeit und Kraft als die drei Grundbegriffe aller Synthesis aufgestellt und von denselben behauptet, dass sie die einzigen synthetischen Begriffe der Metaphysik, alle übrigen metaphysischen Ideen hingegen, z. B. die metaphysischen Grundbegriffe der Möglichkeit, Unmöglichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit, Einheit u. s. w. nur analytisch wären.“ Die nachstehenden beiden Reflexionen beweisen, dass die Gedankenreihe noch in die Zeit des kritischen Rationalismus hineinwirkt, eine Thatsache, deren Möglichkeit übrigens durch Jäsches chronologisch sehr unbestimmte Anmerkung a. a. O. offen gelassen ist.

**) Man vgl. in der *Metaphysik* 113, 338.

***) Man vgl. Kr. 155 Anm.

der Dinge in ihrem Dasein und das Mass ihrer Dauer. Daher ist die Zeit kein Grund der Möglichkeit der Dinge, vornehmlich nicht der Substanzen. Daher sind positive *principia intellectualia* der Physik, aber nicht der Psychologie möglich. Alles ist in dieser in Verhältnis der reinen Naturlehre negativ: 1) Mangel der Teile; 2) kein solches Commercium als Materie hat; 3) kein solcher Ursprung und Untergang als der Körper *).

Kriticismus, erste Periode.

408. Raum und Zeit sind die Formen der Vorbildung in der Anschauung, und dienen, die Kategorien *in concreto* anzuwenden **).

Kriticismus, spätere Zeit ***).

409. Raum und Zeit sind *composita idealia*, weder von Substanzen noch Accidentien, sondern von Relationen, die vor Dingen hergehen.

410. Raum und Zeit sind beide nichts als Zusammensetzungen sinnlicher Eindrücke. Diese Zusammensetzung geht ins unendliche, ist aber niemals unendlich. Die Grösse des Raums setzt die Grösse der Zeit voraus.

Unendlichkeit der Teilung: in unendlicher Zeit unendlich klein.

411. Die Allheit als ein collectiver Begriff lässt sich von Raum und Zeit nicht denken. Denn da ist die Vielheit nur successive Addition und die *completudo* derselben niemals möglich. Dagegen wol von einem Dinge, das durch reine Vernunftbegriffe gedacht wird: *illimitatum* †).

*) So noch in der *Metaphysik* die Erörterungen der rationalen Psychologie.

**) Ueber das Vorbildungsvermögen vgl. Bd. I. Nr. 134 f.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

†) Man vgl. Nr. 445 und Kr. d. U. 92. Ueber die Beziehung von *maximum* und *illimitatum* s. *Mitteilungen* a. a. O. 83.

412. Ein gegebenes *quantum* in Raum und Zeit, welches dennoch *illimitatum* sei, ist unmöglich. Der Raum ist unendlich *progressive*, aber nicht *collective*.

413. Es ist keine absolute Zeit oder Raum. Die reine Anschauung bedeutet hier nicht etwas, was angeschaut wird, sondern die reine formale Bedingung, die vor der Erscheinung vorhergeht. Die absolute Zeit ist leere Anschauung*).

414. Von Raum und Zeit: Es ist so weit gefehlt, dass die sinnlichen Anschauungen von Raum und Zeit sollten verworrene Vorstellungen sein, dass sie vielmehr die deutlichsten Erkenntnisse unter allen, nämlich die mathematischen verschaffen**). Und dass sie die Formen der sinnlichen Anschauung sind, das macht es begreiflich, wie mathematische Erkenntnisse von Dingen *a priori* möglich sind; welches 1) nicht stattfinden würde, wenn die Gegenstände der Sinne Dinge an sich selbst wären, 2) auch nicht, wenn Erscheinungen nichts anderes als undeutliche Anschauungen der Dinge wären. Denn alsdann wäre unsere Erkenntnis von Erscheinungen immer nur *a posteriori* hergenommen, weil die Form derselben nicht in unseren Sinnen, sondern in den Dingen wäre. Die mathematischen Eigenschaften der Materie, z. B. die unendliche Teilbarkeit beweist, dass Raum und Zeit nicht zu den Eigenschaften der Dinge, sondern der Vorstellung der Dinge in der sinnlichen Anschauung gehören; denn da das Wesentliche dieser Vorstellung die Zusammensetzung ist, so bleibt, wenn ich die aufhebe, nichts (mithin auch nichts Einfaches übrig)***).

415. Die Zeit ist allenthalben, denn die Teile des Raumes sind zugleich (Newton). Der Raum ist jederzeit; dieses bedeutet, dass die Zeit sich über alle Begriffe erstrecke, sowol äussere als

*) Man vgl. zu dieser präcisen Formulierung die Anmerkung zu Nr. 357.

**) Man vgl. Kr. 60 f. u. o.

***) Man vgl. die Reflexionen zur zweiten Antinomie.

innere Empfindungen, nicht aber, dass der Begriff des Raumes sich über die Zeit erstrecke*).

416. Die Lehren von Raum und Zeit haben das Positive: ⟨1⟩ dass die Sätze, welche auf sie in Ansehung der Sinnlichkeit gehen, durch die Vernunft nicht können reformiert werden, weil sie keine Dinge sind, ⟨2⟩ dass sie ganz gewiss und evident sind; aber das Negative, dass sie die Anwendung auf die Sinnenwelt einschränken**).

417. Wenn die Lehre von Raum und Zeit dabei stehen bliebe, dass es bloss Affectionen des Gemüts, keine objectiven Bedingungen sind, so wäre sie eine subtile, aber wenig erhebliche Betrachtung. Dass man aber diese Begriffe darum nicht über die Grenzen der Sinnlichkeit ausdehnen müsse, ist wichtig. Dass wir wirklich alles in der Zeit anschauen, beweist, dass dieses eine Condition aller unserer Anschauungen der Sinne sei, aber darum nicht, dass solche auch ohne diese Condition einige Bedeutung haben.

5. Von der Erscheinung.

Kriticismus, erste Periode.

418. In der Erfahrung ist Erscheinung und realer Begriff. Die Erfahrung von unserer Veränderung enthält die blosse Erscheinungsform der Zeit und den Begriff vom Sein. Beides zusammen macht etwas aus, was in dem Felde der Erfahrung einen richtigen Grund abgibt. Das erstere aber***), mithin der dadurch

*) Als sinnliche Bedingung aller Synthesis. Man vgl. Kr. 154 f., sowie Nr. 407.

**) Ich darf auf die Bestätigung hinweisen, die meiner Erörterung über den „Hauptzweck" der transscendentalen Aesthetik in *Kants Kriticismus* 20 f. durch diese und die folgende Reflexion zu Teil wird.

***) D. i. die blosse Erscheinungsform der Zeit.

afficierte Begriff der Existenz geht nicht weiter und hat keine innere Realität, sondern nur den Wert einer bedingten Form unserer Vorstellungen, d. i. es ist kein Ding oder dessen Affection an sich selbst, sondern nur die sinnliche Vorstellung davon.

Kriticismus, spätere Zeit*).

419. Schein und Wahrheit gehören beide zum Verstande. Wir haben einen Begriff von Dingen, wie sie sind, d. i. wie sie nach einem Urteil über sie, was mit den Erscheinungen nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt, vorgestellt werden**). Was nur mit den besonderen Bedingungen der Erscheinung stimmt, ist Schein.

420. Das, wovon, wenn der Gedanke aufgehoben wird *(compositio)*, das Object selbst aufgehoben wird, ist bloss Erscheinung.

*) Einen sonst von ihm nicht benutzten Beweisgrund für die Idealität der Erscheinungen erwähnt Kant in den Entwürfen vom *Uebergang* XX. 85 f.

**) Man vgl. Kr. 63, sowie den Sprachgebrauch in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, zu dem im *Uebergang* XIX. 285, 297 zu vergleichen ist.

Transscendentale Logik.

I. Einleitung: zur Logik überhaupt*).

1. Begriff der Logik.

Kritischer Empirismus.

421. Ich habe gesagt, alles was in der Welt geschieht, geschehe nach Regeln; der Verstand also übe seine Geschäfte auch nach Regeln aus I). Das Denken ist das Geschäft des Verstandes. Aber nachdem die Objecte verschieden sind, müssen auch verschiedene Regeln des Denkens sein, z. B. andere Regeln im Gegenstand der Erfahrung als im Gegenstand der blossen Vernunft (Tugend); andere Regeln des Verstandes für äussere Erfahrung als für innere. Jede Wissenschaft hat ihre besonderen Regeln.

Es muss aber doch auch eine geben, die vor allen Wissenschaften vorher geht, und die Regeln des Denkens überhaupt ⟨enthält⟩. Hier muss von allem Unterschiede der Objecte abstrahiert werden, von aller Materie der Erkenntnis. Also wird eine solche Wissenschaft bloss die Formen des Denkens unter Regeln bringen, z. B. was ist ein Begriff, was ist ein deutlicher Begriff, was ist ein Urteil, eine Bestimmung**). Diese Regeln sind notwendige II) und wesentliche des Denkens überhaupt.

*) Ich habe in diesem Abschnitt alle Reflexionen logischen Inhalts zusammengenommen und dieselben nach dem Gang des von Jaesche herausgegebenen Handbuchs geordnet, über dessen Beschaffenheit und Ursprung das Nähere in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1880 S. 609 f.

**) Der Sinn erhellt aus Nr. 626. Man vgl. Nr. 298 u. ö.

Logik: Sie ist die Propädeutik aller Wissenschaften und Kritik des gesunden Verstandes*). Sie ist aber nicht auf empirischen, psychologischen**) Principien gegründet, sonst könnte sie nicht notwendige Regeln für jeden Verstand enthalten. Sie bedarf keiner Untersuchung des Ursprungs der Begriffe; sie redet von Begriffen überhaupt, nicht wodurch sie in uns erzeugt werden, sondern was sie sind; die empirische Psychologie liegt ihr nicht zum Grunde.

Ihr Gebrauch ist Kritik[III] des Verstandes*) überhaupt *(ars cogitandi)*; aber nicht bloss Kritik**); ⟨sie⟩ unterscheidet sich aber von der Kritik des Geschmacks darin, dass sie zugleich Doctrin ist, d. i. Principien *a priori* ⟨enthält⟩, welche sich demonstrieren lassen, weil sie notwendig (Geschmack nicht)*).

Denn der Verstand verfährt nach Regeln, aber er bestimmt selbst auch überhaupt, was dazu gehöre, damit etwas eine Regel sei.

Sie ist kein Organon; durch sie sind wir nicht im Stande, Erkenntnisse dem Inhalte nach zu erfinden, weil ⟨sie⟩ von aller Materie, d. i. den Objecten abstrahiert. Durch blosse Grammatik kann man keine Sprache lernen.

Sie ist nur ein Kanon der (zur Kritik dient) Beurteilung, nicht ein Werkzeug der Erfindung. Sie lehrt nicht die Erkenntnis mit dem Object, sondern mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens überhaupt einstimmig zu machen, nur dass der Verstand im Denken mit sich selbst und mit seinen allgemeinen Regeln zusammenstimme. Sie untersucht nicht, wie der Verstand denkt (und was geschieht), sondern lehrt, was geschehen soll, d. i. wie er denken soll. Jenes tut die Psychologie oder Anthropologie[IV], und ihre Bemerkungen sind zufällig, dieses ist notwendig und *a priori*. *Logica est scientia regularum generalium usus intellectus**).

[I] Befolgung der Regeln, ohne sie *in abstracto* zu kennen, im Gehen: *logica naturalis*.

[II] ohne die gar nicht gedacht werden kann; abstrahieren also vom Unterschied der Objecte.

[III] Da die (Tat) Beurteilung vor den Regeln vorhergeht; Doctrin, da die Regeln vor der Beurteilung (Tat) vorhergehen

*) Aus diesen Andeutungen habe ich die Zeitbestimmung erschlossen, sie entsprechen den Bemerkungen W. II. 316 f. durchaus. Das *Apriori* ist das analytische. Ueber den Sinn von Anm. III vgl. im Anhang von Bd. I.

**) Späterer Zusatz Kants, wie auch die Anmerkungen.

müssen. Kritik ist der Doctrin entgegengesetzt; sie ist entweder *ars* oder *doctrina dijudicationis;* jene nach Norm, diese nach Kanon. Kanon der Doctrin ist dem *exemplar* (POLYKLETS Regel in der Kunst) entgegengesetzt. Kanon ist eine demonstrierte Doctrin.

IV) Jenes, z. B. Lehre von Vorurteilen, Irrtümern, muss in die Scholien kommen.

Kriticismus.

422. *Denominatum: Logica;* Vernunftwissenschaft, nicht bloss der Form nach, sondern dem Object nach, der Vernunft selbst I).

Dem Inhalt nach:

1) Logik der allgemeinen Menschenvernunft, *logica universalis, logica sensus communis*, Logik des gesunden Verstandes.

2) Logik der Wissenschaften, *logica scientifica*, Logik des speculativen Verstandes. Die allgemeine Logik geht auf beide.

Der Methode nach (Art das Mannigfaltige im System zu verbinden):

1) Scholastisch. Diese geht vorher.

2) Populär. Jene zuerst.

Dem Ursprunge nach II):

1) *Logica naturalis*, als Naturanlage.

2) *Logica artificialis*, als Wissenschaft.

Jene wird fälschlich Logik genannt, denn sie ist kein Wissen, sondern bloss Routine und Uebung.

Allgemeine Logik ist bloss Kanon und sofern analytisch (Lehre). Wenn sie als Organon gebraucht wird, so heisst sie Dialektik (Kunst, etwas der Form der Wahrheit gemäss vorzutragen). Logik der Wahrheit und des Scheins. Sie ist eine Doctrin und nicht bloss Kritik der Erkenntnis oder Erkenntnisvermögen, aber doch nicht Organon der Wissenschaften, sondern das der Kritik der Erkenntnis. Sie ist Doctrin, nicht Kritik, dient aber mehr zur Kritik als Doctrin in Wissenschaften, die ihr Object haben, denn so wäre sie Organon. Die Logik ist Propädeutik aller Wissenschaften, aber Teil der Philosophie.

Die reine Logik ist ganz Analytik, d. i. Logik der Wahrheit. Denn sie enthält bloss die Regeln *a priori* von der Form des Denkens; und diese können nur dadurch, dass unsere Verstandeshandlungen analysiert werden, und man das, was das Object be-

trifft, weglässt, erkannt werden. Die Uebereinstimmung mit diesen Regeln ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit. Die Regeln, die der Verstand ohne Bewusstsein *in concreto* erkennt, *in abstracto* vorzustellen.

Analytik als allgemeine Logik abstrahiert von allen Objecten und betrachtet nur die Form des Denkens. Die Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes ist das Formale der Wahrheit. Aber dieser Kanon als Organon gebraucht, und die formalen Principien ohne materiale (des Objects) zur Beurteilung gebraucht, ist ein blosser Schein; denn das Materielle der Wahrheit besteht in Uebereinstimmung mit dem Object, sowie das Formale in Uebereinstimmung des Verstandes mit sich selbst. Wunderlich, dass die Logik kein allgemeines hinreichendes Kriterium der Wahrheit angeben kann.

Logica theoretica vel practica (dijudicata, exsecutiva). Allgemeine Logik hat keinen praktischen Teil, das wäre Dialektik. Allgemeine Methodenlehre. Einteilung: Elementarlehre und Methodenlehre. Ist die Lehre von der Form einer Wissenschaft überhaupt, zeigt nicht, wo sie zu gebrauchen.

Historia logices: Aristoteles: bloss objective Gesetze, Form der Vernunft. Epikur: Logik der Naturforschung[III]. Locke: Ursprung der Begriffe. Wolff und Leibniz: demonstrativ und deutlich. Neuere: nicht reine Logik, sondern gemischte Logik, mit Psychologie. Crusius: fanatische Logik. Lambert: ein Organon der Mathematik und Physik.

Nutzen der Logik: Man hat vor der Logik philosophiert, und durch die Logik ist es nicht viel besser geworden. — Nicht als Erfindungskunst, nicht als Vorbereitung zu Wissenschaften dem Inhalte nach, sondern zur Kritik nach Grundsätzen in Ansehung der Formen. — Wenn man schon gewisse Regeln von der Ausübung abstrahiert hat, so kann man sie leicht allgemein ausdrücken; aber sie sind ohne Kenntnis *in concreto* unverständlich und unbrauchbar. Allgemeine Heuristik ist unmöglich. Das Organon der Wissenschaften hinter denselben.

I) *Regularum empiricarum non datur scientia.*

II) Nicht Psychologie, wie man denkt; sondern denken soll.

III) Mystik, innere Magie, Theurgie, Theosophie. Plato: der Vater aller Mystiker, Aristoteles: der Scholastiker. Skeptiker,

Neuplatoniker, KARNEADES und Mysticismus. Eklektiker. Alchemie. — Dialektiker; *sceptici*; VERULAM, Organon. CARTESIUS, *de methodo*. MALEBRANCHE *).

423. Die Logik, als Propädeutik erwogen, ist gut für Anfänger; aber als Architektonik nur für Meister.

2. Klarheit und Deutlichkeit. L. V.**)

Kritischer Rationalismus.

424. Die Klarheit der Anschauungen ist ⟨von⟩ der Klarheit der Begriffe zu unterscheiden. Jene findet statt vor allem Begriff, wenigstens vor dem klaren. So ist es auch mit der Deutlichkeit.

Endlich ist ein Unterschied zwischen der Verstandes- und Vernunftdeutlichkeit; jene ist logisch, diese *realiter* deutlich (Vorstellung *a priori)*, welche Sache hinter den Erscheinungen verborgen ist.

*) Diese ganze Ausführung ist auf einem Durchschussblatt so verteilt, dass ein Grundtext in aller nur denkbaren Weise überschrieben, sowie mit Beiworten und Anmerkungen durchsetzt ist. Eine nachahmende Abschrift ergab, dass das Ganze in dieser ursprünglichen Form völlig zerhackt werden würde, ohne dass für die Sache etwas zu gewinnen wäre. Ich habe daher unter möglichster Wahrung der Kantischen Ordnung zusammengestellt, was dem Inhalt nach zusammengehört. Einiges ganz Unwesentliche ist fortgelassen. Auch drei nicht in diesen Zusammenhang hineingehörige und unwesentliche Reflexionen habe ich nicht mit abdrucken lassen.

Das Ganze ist, sowie die vorhergehende Reflexion, die auf gleichem Wege aus nicht ganz so zersetztem Text auf der Rückseite des Blattes von Nr. 422 herausgearbeitet ist, eins der Beweisstücke dafür, dass Kant das Handbuch später als eine Art wissenschaftlichen Tagebuchs brauchte.

Zu beiden Reflexionen vgl. man den Anhang zur Textrevision in Bd. I.

**) Diese Zusätze beziehen sich auf das oben citierte Handbuch der Kantischen Logik von Jäsche.

3. Logische und ästhetische Vollkommenheit. L. VI.

Kriticismus.

425. Die Vollkommenheit einer Erkenntnis in Ansehung des Objects ist logisch, in Ansehung des Subjects ist ästhetisch. Diese letztere, weil sie das Bewusstsein seines Zustandes durch das Verhältnis, wie seine Sinne zum Object gestellt werden und durch Zuneigung vergrössert, vergrössert das Bewusstsein des Lebens und heisst darum lebhaft. Die abstracte Vorstellung hebt beinahe das Bewusstsein des Lebens auf*).

426. Das Abstrahieren gehört zum Urteil übers Object, nicht zur Bestimmung des Subjects.

427. *Quod claritas quaelibet pendeat ab actione animae, hinc videre est, quod occupata aliis activitate mentis multae externorum sensationes fere evanescunt, e. g. dolor.*

428. Die Klarheit der Anschauung lässt sich nicht mitteilen, aber wol die Deutlichkeit. Dichter nennen dieses Klarheit; denn empirische Deutlichkeit lässt sich nicht beschreiben.

4. Wahrheit. L. VII.

Kritischer Empirismus.

429. *Principia materialia iudiciorum sunt notiones.*

Principia formalia iudiciorum sunt principium identitatis vel contradictionis.

*) Man vgl. Kr. 156 Anm. Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

Ratiociniorum principia materialia: ⟨*notiones*⟩ *). *Ratiociniorum* ⟨*principium formale*⟩ *)*: dictum de omni et nullo.*

430. Die so nach dem Beispiel der Newtonianer gewisse Grundhandlungen der Erkenntnis der Wahrheit annahmen, bedachten nicht, dass wol eine solche Kraft, die für sich die erste sei, müsse angenommen werden mit ihren eigentümlichen Wirkungen, als die Schwere, dass aber eine Kraft ursprünglich das Wahre zu erkennen, d. i. Objecte zu erkennen nach ihrer wahren Beschaffenheit, nicht angenommen werden kann, ohne zu zeigen, wie entweder die Objecte von dieser Grundkraft, oder wenigstens ihre Vorstellung dadurch gegeben werde **).

431. Man kann, wenn man will, alles von Grundkräften herleiten, nur nicht das Kriterium der Wahrheit von einem Sinn des Wahren und Falschen, der besonders zu dessen Unterscheidung gemacht ist; denn alsdann ist aller Probierstein unserer Urteile verloren.

432. Der gemeine Menschenverstand, *sensus veri et falsi*, ist *qualitas occulta* ***).

Kriticismus, erste Periode.

433. Wahr ist das, was für jede Erkenntnis gilt, und also nicht bloss unter der Bedingung der Vernunft, die mittelbar urteilt. Demnach ist das wahr, dessen Gegenteil sich widerspricht, weil das Gegenteil auch nicht einmal in die Sinne fallen kann. Aber dass etwas ohne Grund sei, zeigt nur eine subjective Bedingung an, und das Object könnte auch ohne diese in die Sinne fallen †).

*) Die Ergänzung folgt aus der Stellung der Worte im Manuscript. Zur Sache vgl. W. II. 57 f. 68.

**) Ueber die Erdichtung von Grundkräften überhaupt vgl. W. II. 379, 423, 424; VIII. 675; über die Schwere als Grundkraft vgl. W. IV. 400 und *Mitteilungen* a. a. O. 69.

***) Man vgl. Kants Polemik Pr. 196 f.

†) Man vgl. die Reflexion Nr. 1035.

5. Merkmal; Logisches und Realwesen*). L. VIII.

Dogmatismus.

434. *Essentia est principium internum omnis determinationis conceptui entis adhaerentis***).

435. Alles, was notwendig einem Dinge zukommt, ist entweder *transscendentaliter*, d. i. *respective* aufs Wesen erwogen, oder im metaphysischen Verstande, d. i. *absolute* und *universaliter*. Bei jenen ist das Wesen die Folge der Essentialien, bei diesen das Wesen mit seinen Essentialien der Grund von Folgen *in indefinitum*. Daher sind jene Sätze tautologisch, diese aber prägnant***). Denn bei jenen sind die Essentialien nur durchs Wesen gegeben und sind wieder Bestandteile desselben.

436. Die Grundbegriffe sind nicht Bestimmungen, also auch nicht die wesentlichen Stücke.

Das logische Wesen ist hypothetisch oder absolut; jenes, was den ganzen primitiven Begriff, den wir vom Dinge haben, das zweite, was den möglichen Begriff ausdrückt.

Das Realwesen bedeutet das Subject, was unverändert und determiniert ist. Alles, was da ist, hat ein Realwesen, was immer bleibt, und das übrige sind Bestimmungen.

Kritischer Empirismus.

437. Logisch bestimmen heisst ein Prädicat von einem Dinge entweder bejahen oder verneinen (*copula* in einem Urteil) unangesehen des Inhalts. Metaphysisch bestimmen heisst einem Be-

*) Die Belegstellen für die nachfolgenden Reflexionen vgl. zu Nr. 1343 f. Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt. Man vgl. W. VIII. 745.

**) Man vgl. dagegen in der *Metaphysik* 38.

***) Entsprechend der Definition bei Baumgarten § 517: *Perceptiones plures in se continentes praegnantes* (vielsagend) *vocantur*.

griffe ein Prädicat beilegen, das an sich selbst ein Sein enthält oder ein solches ausschliesst*). Was an sich ein Sein ausschliesst, ist Negation, und nur im Gegenteil kann das Reale angetroffen werden.

438. Mit allen Urteilen des Verstandes hat es folgende Bewandtnis. (Wenn irgend etwas x durch eine Vorstellung a erkannt werden kann, so ist a ein Merkmal von etwas x**). Die Erkenntnis aber von x durch a ist ein Begriff. So ist die Ausdehnung, die Bewegung, die Unwissenheit u. s. w. ein Merkmal von etwas x). Wenn irgend etwas x, welches durch eine Vorstellung a erkannt wird, mit einem andern Begriffe b verglichen wird, entweder dass es diesen einschliesse oder ausschliesse, so ist dieses Verhältnis ein Urteil. Dieses Urteil ist also entweder die Erkenntnis der Einstimmung oder des Widerstreits, so dass in dem Dinge x, welches ich durch den Begriff a kenne, entweder b als ein Teilbegriff enthalten ist, und also x, welches durch b***) erkannt wird, auch durch a***) erkannt werden kann, oder dass x den Begriff von b aufhebt.

In allen Urteilen ist die Materie und die Form zu erwägen. Das erstere sind die Begriffe des Subjects $(y + a) = x$ und des Prädicats b; zweitens die Form, welche bei den Logikern der Verbindungsbegriff heisst (*copula*). Man kann sich einen jeden Begriff mit allen andern im Verhältnis vorstellen; die, so er einschliesst, stehen gegen ihn im Verhältnis der Bejahung, die, so er ausschliesst, in Verneinung. x heisst der mögliche Begriff eines Dinges, a die Vorstellung, durch die ich ihn denke. Alle Form der Urteile ist entweder Bejahung oder Verneinung. Die erste stellt das Verhältnis vor, da der Begriff des Dinges $y + a$ das Merkmal b einschliesst und also mit ihm seinem Teile nach identisch ist. Die Verneinung besteht darin, dass der Begriff

*) Man vgl. W. VIII. 109, zur logischen Bestimmung W. I. 372, zur metaphysischen Nr. 298, 421 und Kr. 626.

**) Das x ist im Manuscript zugleich mit einem folgenden „aber", offenbar in Folge eines Versehens, durchgestrichen.

***) So im Manuscript; aber wol nur durch einen *lapsus relationis;* der Sinn fordert erst a, dann b.

des Dinges $y + a$ das Entgegengesetzte des Merkmals b ist, und in der Vorstellung der Aufhebung besteht die Verneinung*).

439. Das Prädicat ist kein Teilbegriff des Subjects, sondern eine Vorstellung des Subjects durch einen Teilbegriff. Der Verstand erkennt etwas jederzeit durch ein klares oder dunkles Urteil, indem er etwas in seine Prädicate auflöst. Alle unsere Begriffe sind aus der Empfindung gezogene Merkmale. Die Empfindung selbst ist kein Object des Verstandes, sondern die Merkmale derselben; daher z. B. ist der Begriff vom Menschen nichts anderes als die Vorstellung von etwas, welches die Prädicate hat, darin wir den Begriff eines Menschen auflösen können. Daher in jedem Urteile das Subject überhaupt etwas ist $= x$, welches, unter dem Merkmale a erkannt, mit einem andern Merkmale verglichen wird. Daher auch kein Wunder ist, dass wir kein Subject vor allen Prädicaten erkennen, als bloss das Ich, welches gleichwol kein Begriff, sondern eine Anschauung**) ist. Daher erkennen wir durch den Verstand von den Körpern nicht die eigentlichen Subjecte, sondern die Prädicate der Ausdehnung, Solidität, Ruhe, Bewegung u. s. w. Die Ursache ist: durch unsere Sinne können sich nur die Relationen der Dinge uns offenbaren, aber wir können das Absolute oder Subject nur von uns aus vorstellen. Die Idee der Substanz kommt eigentlich von der *repraesentatione sui ipsius* her, sofern wir uns vorstellen, dass etwas von uns unterschieden sei, und Prädicate ohne Subject, ⟨d. h.⟩ [1]) ohne letztes Subject nicht gedacht werden können. Die beständigen Prädicate heissen alsdann zusammen das Subject.

Durch ein Prädicat stelle ich mir nicht einen Teil von der Sache vor oder habe einen Begriff vom Teil, sondern stelle mir das Object selbst vor und habe von ihm einen Teilbegriff; daher auch die Bezeichnung durch mathematische Zeichen unmöglich

[1]) Im Manuscript durch Verkleben eine Lücke.

*) Zur Zeitbestimmung vgl. die folgenden Reflexionen. Sie gibt den Anfangspunkt.

**) Ursprünglich „Empfindung", von Kant durchstrichen. Dass die obige Bestimmung noch bis in die erste Periode des Kriticismus hinein bestehen bleibt, zeigen die Parallelstellen in der *Metaphysik*. Man vgl. über diese letzteren die Reflexionen zur Psychologie.

ist. Es sei $y + h$ das Ding selber, was unter dem Begriffe h vorgestellt wird und sei sein Prädicat p, so würde $y + h - p = o$, folglich $y + h = p$ sein.

440. Logische Prädicate sind Bejahungen oder Verneinungen, reale Prädicate sind Bestimmungen oder Verneinungen.

441. Es kann alles als Subject oder Prädicat gedacht werden, aber nicht alles als Subject existieren.

442. Die *accidentia* sind nicht besondere Dinge, die dem Subject inhärieren, sondern Prädicate eines Subjects, d. i. Arten, wie das Subject existiert. Der Begriff der Inhärenz ist ein logisches Hilfsmittel, weil man daselbst alle Sachen in Form der Prädicate vorstellen kann.

443. Das Wort Prädicat zeigt gar keinen neuen Unterschied der Dinge an. Daher kann jedes Ding oder der Begriff von ihm wovon Prädicat werden; z. B. die vernünftigen Wesen sind Geister. Also kann nichts existieren, ohne ein Prädicat von andern Dingen zu sein. Der Mensch ist ein Prädicat eines vernünftigen Erdbewohners.

Dieser logische Respectus kann in einen realen verwandelt werden, wenn etwas in einem andern ist, in dem möglichen Begriff eines andern existiert, und zwar als im Realgrunde. Denn ein Teil ist im Ganzen aus logischem Grunde, wie das Ganze nur zum Teil etwas anderes ist als seine *partes;* sonst würden alle *partes* in einem Ganzen (nicht in dem Platze so zu sagen für alle diese Teile) liegen, und das Ganze also noch etwas anderes sein als alle Teile zusammen.

Kritischer Rationalismus*).

444. Der analytisch erste Grund ist das logische, der synthetisch: das Realwesen (Natur).

445. Die Subordination ist analytisch oder synthetisch, die letztere bis auf den ersten innern Realgrund geführt Wesen.

Kriticismus, erste Periode.

446. Beim Wesen ist die Zulänglichkeit, was die Coordination betrifft und die Präcision (Abgemessenheit), was die Subordination betrifft, die Absicht; *reductio ad minimos terminos.*

447. Alle Begriffe *a priori* willkürlich. Transscendentale und moralische Begriffe verstatten ein logisches Wesen, welches zugleich Realwesen ist**), weil ohne dass der Begriff vorausgeht, wir *in concreto* gar keinen haben würden. Aber die Begriffe *a posteriori*, die empirischen Ursprungs sind, verstatten keine Erkenntnis des Realwesens.

448. Prädicate sind entweder *determinationes* oder *accidentia.* Die Grösse ist kein *accidens.* Von intellectuellen Verhältnissen, z. B. Substanz, Grund, Ganzes***).

449. Der complete Grundbegriff von einem Dinge ist das Wesen. Grundbegriff ist die Vollendung der Subordination der

*) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

**) Die Angabe widerspricht den späteren kritischen Bestimmungen (man vgl. die Discussion der Realdefinition in meiner Besprechung von Jäsches Ausgabe der Logik *Göttinger Nachrichten* 1881, 613 f.); sie steht dagegen in Zusammenhang mit den Aeusserungen der Dissertation W. II. 411 Z. 15, 35 f., welche ihrerseits einen auffallenden Contrast zu der Ausführung Kr. 755 f. bilden.

***) Man vgl. die Reflexionen Nr. 569 f.

inneren Bestimmungen; complet ist die Vollendung der Coordination der inneren Bestimmungen.

Wir suchen daher das Wesen, weil wir gern alles vollenden mögen, und weil dadurch alles Einheit bekommt, wenn aus einem Grunde und in einem Ganzen, in einem Subject das Mannigfaltige erkannt wird.

450. Das logische Wesen ist der subjective Grundbegriff und gilt nicht für alle, ist auch wandelbar; das Realwesen ist objectiv. Jenes geht auf die Bedeutung eines Worts, welche sich freilich allmählich abschleift, und durch den Gebrauch einstimmig wird.

451. Die Erkenntnis des logischen Wesens erwirbt sich bloss analytisch, die des Realwesens synthetisch. Jenes ist der erste subjective Grundbegriff, dieser der erste objective. *In conceptibus arbitrariis qua talibus* ist subjectiv und objectiv einerlei.

6. Von den Begriffen. L. § 9, 11.

Kritische Zeit*).

452. Alle Zergliederung, ein Mittel der Deutlichkeit, ist entweder der coordinierten oder subordinierten Vorstellungen. Sind sie sich nicht subordiniert, sondern bloss coordiniert, so kann aus der einen die andere nicht abgeleitet werden, sondern es müssen äussere Mittel der Deutlichkeit, d. i. grössere Klarheit der Teilbegriffe sein. Sind sie subordiniert, entweder einander oder einem gemeinschaftlichen Begriffe, d. i. der niedrige Begriff aus der blossen Anwendung und Bestimmung des höhern (nicht aber der höhere aus der Abstraction von den niedrigen entsprungen, intellectuale Deutlichkeit), so gibt der höhere Begriff durch die

*) Für Nr. 452 gibt der kritische Rationalismus den Anfangspunkt für Nr. 453 der Kriticismus den Endpunkt.

Aufmerksamkeit auf die niedrigen und auf einige niedrige sich leicht zu erkennen.

453. Alles hat einen obersten logischen Grund; alles hat eine letzte logische Folge. Jenes der allgemeinste Begriff, der unter keinem, dieses der einzelne, unter dem keiner enthalten ist.

7. Von den Urteilen. L. § 25, 21, 22, 23, 28, 31.

Kritische Zeit.

454. Wir können das Wort *est* nicht anders als ein Zeitwort gebrauchen; „ist" zum Unterschiede von „wird sein". Die Prädicate möglicher Dinge können nur *in praesenti* gebraucht werden*).

455. Das Gegenteil des Dinges ist von dem Gegenteil des Verhältnisses desselben zu unterscheiden. Das letzte ist das Gegenteil des Urteils. Z. B. ein teilbarer Körper: dessen Gegenteil ist *Corpus* $\times$ 0 + *divisibile* $\times$ 0 = 0, *nihil privativum*. Dieses Gegenteil widerspricht sich niemals**).

456. Bejahende Urteile dienen zur Erkenntnis der Identität eines Dinges mit andern, verneinende zur Unterscheidung; daher tautologische Sätze lächerlich sind.

457. Der Mangel einer Vorstellung und die Vorstellung des Mangels ist verschieden. Der Mangel der klaren Vorstellung aus ermangelnder Tätigkeit ist Unwissenheit, aus einer zum Gegenteil angewandten Tätigkeit ist Abstraction. Die Trennung ist das

*) Man vgl. dagegen Kr. 141.
**) Man vgl. W. II. 75 f.

Realoppositum der Verbindung; es ist ein positiver Grund, der die Verknüpfung hindert. Weil nun einige Prädicate einem Dinge fälschlich würden beigelegt werden können, so dient die Negation dazu, zu verhindern, dass es nicht geschehe. Daher ist ein negatives Urteil lächerlich, welches einen unmöglichen Irrtum verhütet.

458. Bei einem jeden verneinenden Urteil wird gedacht, dass das Subject nicht unter dem Prädicat enthalten sei; ob wegen des Widerspruchs oder nicht, ist unausgemacht.

459. *Judicia infinita. Anima est non-mortalis* bedeutet nicht bloss, dass *A* unter die Sphäre *Non-B* gehöre, sondern unter die Sphäre *C* ausser *B*, welche *B* einschränkt und begrenzt, bedeutet also Limitation des Satzes: *A est B**).

460. Die Richtigkeit des disjunctiven Satzes wird dadurch ausgemacht, dass bei den beiden copulativen Sätzen der Disjunction der bejahende und verneinende aufgehoben werden.

461. Alle Einheit ist entweder der Vergleichung oder der Verknüpfung. Die erste ist, sofern etwas mit viel anderem einerlei ist; die zweite, insofern viel in einem Grunde verbunden sind.

462. In aller Identität der Begriffe kommen zwei Begriffe in einem überein, d. i. [ein][1]) Begriff kommt zweien zu; in allem Urteil kommen zwei Begriffe einem Dinge zu. Das Ding, was ich durch den Begriff *A* denke, ebendasselbe denke ich auch durch den Begriff *B*: ist ein Urteil der Verknüpfung. Der Begriff, den ich in [*A* denke,][1]) den denke ich auch in *B*: ist ein Urteil der Vergleichung.

[1]) Im Manuscript verwaschen.

*) Man vgl. Nr. 605.

Bei der Identität vergleiche ich zwei Subjecte, die einerlei Prädicat haben; bei der Einheit vergleiche ich zwei Prädicate oder Begriffe, die ein Subject haben *).

463. Dass die Notwendigkeit blosser Vernunftwahrheiten eine Art von Existenz involviere, ist am Wörtchen **ist** zu urteilen; z. B. man kann nicht sagen: Alle Triangel werden dreieckig werden **).

8. Von den Schlüssen. L. § 60.

Kriticismus, erste Periode.

464. Aus einer particularen *major propositio* schliesst man nur auf eine mögliche, aus einer singularen auf die wirkliche Conclusion, die in jener enthalten ist, aus einer allgemeinen auf die Notwendigkeit der Conclusion (*quidditas*, *quaeitas*, *qualitas*, *quantitas*.

9. Von der Einteilung. L. § 110.

Kritische Zeit***).

465. Die Teilung des Untrennbaren ist die Einteilung, und ⟨letzteres⟩ ist *compositum ideale.* Diejenige Composition, die den Grund der Möglichkeit der Relation enthalten soll, ist ideal.

*) Ueber Vergleichung und Verknüpfung vgl. die Reflexionen Nr. 470 und Nr. 525 f. Die beiden obigen Reflexionen entstammen demnach der Zeit des kritischen Rationalismus.

**) Ich interpretiere im Sinne von Kr. 141 f.

***) Man vgl. dagegen W. II. 395 Anm. Die Ausführung in Jaesches Handbuch wird vervollständigt durch Kants *Rechtslehre* § 31.

466. *Divisio logica ab analysi distinguitur. Posterior est divisio notionis et metaphysica, prior divisio sphaerae notionis; et quo minus notio est metaphysice indivisibilis, eo major sphaera.*

467. *Analysis* und *Synthesis negativa* sind sehr unterschieden; eine *divisio logica* ist eine *synthesis negativa:* ich teile nicht den Begriff, sondern teile ihn ein (Repartition).

II. Allgemeines zur transscendentalen Logik.

Kritischer Empirismus.

468. Die Vernunft enthält lauter *respectivae notiones;* die Sinne, da sie ohne Reflexion erkennen müssen, etwas Absolutes *).

Kritischer Rationalismus.

469. Gleichwie die Sinnlichkeit ein Vermögen ist, die Dinge nach Verhältnis von Raum und Zeit zu ordnen**); also auch die Vernunft ist ein Gesetz der Zusammenordnung der Dinge, abgesondert von den Gesetzen der Sinnlichkeit.

470. Es gibt dreierlei physiologische Wirkungen der menschlichen Seele: 1) die blossen Vorstellungen, 2) die Verknüpfung, 3) die Vergleichung; drei Erkenntnisarten und objective Unterschiede: 1) Empfindung, 2) Form der Erscheinung, 3) Begriff;

*) Man vgl. Bd. I. Nr. 67, 68.

**) Der Gegensatz gegen die Bestimmung der (zweiten Auflage der) Kr. d. r. V., die Form der Sinnlichkeit mache, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden könne (Kr. 34) ist offenbar. Hier ist das Vermögen der Ordnung, das dort ausschliesslich dem Verstande als Spontaneität zukommt, aus der Sinnlichkeit noch nicht herausgenommen. Der Zusammenhang mit der folgenden Reflexion, sowie mit den Reflexionen Nr. 273 bestätigt dies.

dreierlei Gebrauch der Vernunft: 1) Innerer Sinn oder Anschauung seiner selbst und seiner Gedanken, 2) allgemeine Vorstellungen und das Verhältnis ihrer Sphären (logischer Gebrauch), 3) die Form der Thesis und Synthesis. Der Gebrauch der reinen Vernunft enthält entweder absolute oder Verhältnisbegriffe. Jene entweder anschauend, d. i der Materie nach (gut), oder discursiv, der blossen Form nach (Existenz) *).

471. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, der Urteile, der Regeln (Definition vom menschlichen Verstande). Er ist ein oberes Erkenntnisvermögen (Spontaneität, nicht Passibilität); Unterschied von Sinnlichkeit. Er ist ein Vermögen, die Dinge zu erkennen, nicht wie sie erscheinen, sondern wie sie sind (bloss negative Definition **), aber von einem Verstande überhaupt, nicht bloss dem menschlichen). Dieses Vermögen ist entweder in der Anschauung oder durch Reflexion. Der erste Begriff ist problematisch, der zweite bewährt. Die den ersten Begriff, dessen Unmöglichkeit zwar nicht bewiesen werden kann, für einen Begriff vom wirklichen, menschlichen Verstande halten, haben eine mystische Vorstellung von ihm *(philosophia mystica)* ***). Dieser Verstand ist das Vermögen zu reflectieren; und reine Verstandesbegriffe (transscendentale) sind blosse abstracte Reflexionsbegriffe †). Die menschlichen Anschauungen sind nicht intellec-

*) Der Gedanke von Nr. 468 übertragen in die Form, welche durch die Wendung zum Rationalismus notwendig geworden ist. Das dortige Absolute der Sinne wird hier durch den Verstandesbegriff der Existenz gesetzt. Man vgl. überdies Nr. 525 f., sowie Nr. 461 f.

**) Die beiden folgenden Reflexionen gehören der letzten Zeit des kritischen Rationalismus an. Zu der obigen Aeusserung vgl. man *Metaphysik* 158 f.; 160, 163, 194; 145, 326; W. VIII. 689. *Anthropologie* 60 f., 206.

***) Man vgl. die Reflexionen 232 f.

†) Die Fassung der Kategorien als Reflexionsbegriffe, der wir noch häufiger begegnen werden, ist in der Kr. d. r. V. so vollständig aufgegeben, dass beide dort als zwei wesentlich verschiedene Begriffsarten getrennt werden, obgleich von den späteren Reflexionsbegriffen nur der Gegensatz des Innern und Aeussern nicht vorher gelegentlich unter den Kategorien erscheint. Spuren jedoch der früheren Auffassung, deren Rückwirkung zusammen mit dem Bedürfnis nach einem systematischen Ort für die der Kategorientafel nicht einreihbaren Verstandesbegriffe bedingt hat, finden sich noch bis in die späteste Zeit des Kriticismus. So heisst es Kr. 367, „Verstandesbegriffe . . .

tuell. Verstand *a priori* ist Vernunft (dessen Urteile nicht unter einer empirischen Erkenntnis stehen). Verstand als ein Vermögen der Anwendung *a posteriori:* Urteilskraft.

Man muss den Verstand nicht durchs Vermögen deutlicher Begriffe erklären.

Das Bewusstsein gehört zum oberen Vermögen, aber nicht als notwendige Bedingung zum Verstande*).

472. Sinnlichkeit hat ohne Verstandesbegriff keine Zusammensetzung, und der letzte ohne die erste keine Realität. Der Verstand kommt entweder zur Sinnlichkeit als Reflexion, oder die Sinnlichkeit zum Verstande als Erhellung.

Kriticismus, erste Periode.

473. Raum und Zeit geben noch nichts Wirkliches. Nur die Empfindung gibt's an die Hand. Daher ist der reale Verstand eine Tätigkeit, der Empfindung parallel**).

Kriticismus, spätere Zeit.

474. Erfahrungserkenntnisse sind nicht blosse Eindrücke; wir müssen selbst etwas bei den Eindrücken denken, damit solche entstehen. Also müssen doch Handlungen die Erkenntnis sein, die vor der Erfahrung vorausgehen und wodurch dieselbe möglich sei. Ebenso geben die Erfahrungen niemals wahrhaftig allgemeine Erkenntnisse, weil ihnen die Notwendigkeit fehlt. Nun braucht doch die Vernunft zur gewissen Erkenntnis allgemeine

enthalten nichts weiter als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, sofern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein gehören sollen.“ Ebenso wird in der Logik die Reflexion, welche die Kritik d. r. V. für „eine blosse Comparation“ erklärt (318), als „die Ueberlegung“ definiert, „wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können.“ Zur Erläuterung des Obigen vgl. W. II. 401; § 5 Schluss W. VII. 444 Anm., *Anthropologie* 208, sowie *Mitteilungen* a. a. O. 77 f.

*) Man vgl. den Aufsatz W. IV. 499.

**) Man vgl. im Index über reale und logische Function.

Sätze; also müssen gewisse allgemeine Urteile noch vor der Erfahrung in ihr liegen.

Die Erfahrungen, bei denen wir zuerst transscendentale Begriffe bilden, zeigen uns ⟨nicht⟩ ihren Ursprung, sondern nur die empirische Bedingung ihres Entstehens an. Denn da sie nicht aus Erfahrung geschöpft sind, so muss ihr Quell*)

475. Das obere Erkenntnisvermögen: 1) als Spontaneität, alle Vorstellungsvermögen seiner Willkür zu unterwerfen; 2) als objectives Erkenntnisvermögen: a) Vermögen der Regeln, b) der Angemessenheit zu Regeln, c) der Principien.

476. Das obere Erkenntnisvermögen ist das Vermögen zu denken **).

477. Eine Verstandeswissenschaft, die auf Gegenstände überhaupt geht, kann nur von den Regeln des Gebrauchs derselben, entweder des Gebrauchs überhaupt oder des Gebrauchs des reinen Verstandes reden. Im letzteren Falle ist es transscendentale Logik. So viel als logische Momente sind, so viel sind transscendentale Elemente (Kategorien).

478. Transscendentale Analytik ist, da der Verstand sich selbst erwägt, transscendentale Dialektik, da er *a priori* von Objecten redet: Schein.

*) Schluss fehlt im Manuscript, etwa die Worte „in der Vernunft liegen“. Zur Sache vgl. die Bemerkung gegen Lambert Kr. 91 sowie Kr. 117 f.

**) Auf das Gemisch von Gedankenreihen, die in Kants Begriff des oberen Erkenntnisvermögens in der Zeit des Kriticismus zusammenlaufen — es wird zugleich als Spontaneität (Verstand, Urteilskraft, Vernunft) und als Vermögen der Erkenntnisse *a priori* (Formen der Sinnlichkeit, Kategorien, Grundsätze, Ideen) gefasst — behalte ich mir vor bei anderer Gelegenheit ausführlich einzugehen. Für die obige Erklärung gibt die Zeitbestimmung den Endpunkt; sie passt schon für die dogmatische Periode.

III. Transscendentale Analytik.

1. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien überhaupt. Kr. § 10, 11.

Dogmatismus.

479. *Prolegomena Metaphysicorum* *). In unserer gesammten Erkenntnis müssen einige Erkenntnisse anderen zum Grunde liegen. Vielen Begriffen liegen andere Begriffe und vielen Urteilen andere Urteile zum Grunde. Dem genauesten Begriffe einer Uhr liegt der Begriff der Zeit, einer Bewegung und der Ausmessung zum Grunde. Wer das Wort Freundschaft nennt, stützt sich auf die Begriffe der Liebe, der Redlichkeit u. s. w. Ebenso ist es mit den Urteilen bewandt. Wer da sagt, dass der Neid ein Laster sei, gründet sich ingeheim auf viele verborgene Urteile: dass die Nächstenliebe eine Pflicht sei; dass dasjenige, was einer Pflicht entgegen ist, ein Laster sei; dass der Neid eine Ungunst und der Liebe entgegen sei u. s. w. Man kann die Grundbegriffe *notiones fundamentales,* die Grundurteile *judicia fundamentalia* nennen. Diejenigen Grundbegriffe, die nicht wiederum andere voraussetzen, heissen *notiones primitivae* (erste Grundbegriffe) und die Urteile von solcher Art *judicia primitiva* (erste Grundurteile). Es kann aber etwas als ein erstes entweder schlechthin oder beziehungsweise auf etwas anderes angesehen

*) Das Ganze gibt in dogmatischer Umhüllung den Keim zu den Andeutungen W. II. 68. Es wird also, wie auch die Beziehung auf den Satz des Widerspruchs zeigt, der Uebergangszeit in die erste kritische Periode zuzurechnen sein.

werden. Es ist etwas eine *cognitio absolute primitiva*, insofern ihr überhaupt gar keine andere zum Grunde liegt; sie ist aber *respective primitiva*, insofern es entweder nicht in den Kräften eines Subjects steht, ihren Grund zu erkennen oder einer gewissen vernünftigen Absicht nicht gemäss ist. Dem Begriffe des Guten und Bösen[1]) liegt vielerlei zum Grunde, welches auch die Weltweisen klar erkennen, aber der gemeine Mann kann sicherlich so weit in seine Begriffe nicht eindringen, und für ihn sind es *notiones primitivae*. Ebenso ist es in der gemeinen Erkenntnis mit den Begriffen des Raumes und der Zeit bewandt. Einige von diesen Grundbegriffen können in Ansehung des gesammten menschlichen Verstandes *notiones primitivae* sein, ob sie gleich *in sensu absoluto* nur *derivativae* sein mögen, z. B. Zugleich-, Nacheinandersein u. s. w. Diese kann man *notiones primitivas in sensu subjectivo* nennen; ob sie es auch *in sensu objectivo* sind, kann der Mensch nicht ausmachen. Ebenso sind *judicia in sensu subjectivo prima* in Ansehung einiger Menschen z. B. Sprichwörter, oder in Ansehung aller z. B. *principium contradictionis*. Wenn wir nun alle Erkenntnisse, die andern zum Grunde liegen, *principia* nennen, so gibt es *respectus* in Ansehung[2])

Kritischer Empirismus.

480. Alle ersten Grundsätze sind entweder formal oder material. Die ersten enthalten den Grund, wie die Begriffe im Urteile sollen in Verhältnis betrachtet werden. Die zweiten enthalten den *medium terminum*, vermittelst dessen sie in diesem Verhältnis sollen mit einander betrachtet werden.

1) Die Art, wie die Urteile sollen verglichen werden, ist entweder durch Bejahung oder Verneinung. Ein bejahendes Urteil stellt vor, dass ein Prädicat mit dem Subjecte identisch (sein Merkmal) ist; ein verneinendes, dass das Prädicat dem Subjecte widerspricht (ein Gegenteil seines Merkmales ist). Der allgemeine formale Grundsatz der ersteren kann also nur dieser sein, der das Wesen der Bejahung meint: *cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum*, und der zweiten der, so das Wesen einer Ver-

[1]) Folgt ein verwischtes, wie es scheint, durchstrichenes Wort, ich vermute „über[haupt]".

[2]) Schluss fehlt im Manuscript.

neinung enthält: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.* Der erste ist der Satz der Identität, der zweite des Widerspruchs. Aus diesen Grundsätzen allein kann gar nichts bewiesen werden. Denn beweisen heisst mittelbar urteilen oder schliessen. Ein jeder Vernunftschluss ist aber ein Urteil vermittelst eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia, medius terminus*). Es enthalten aber die benannten Sätze keinen *medium terminum* zu andern. Alle Sätze, die unmittelbar unter diesen beiden stehen, sind unerweislich; alle, die mittelbar darunter stehen, sind erweislich.

2) Allgemeine Urteile, die den *medium terminum* zu andern enthalten, sind deren materiale Gründe; und wenn sie unmittelbar unter den zwei obersten *principiis formalibus* stehen, sind sie materiale erste Grundsätze. Z. B. Ein Körper ist zusammengesetzt, steht unmittelbar unter dem Satze der Identität, und enthält den *medium terminum* zu dem Satze, ein Körper ist veränderlich; z. B. alles Zusammengesetzte ist veränderlich, ein Körper ist zusammengesetzt, also ist er u. s. w. Dagegen steht der Satz, kein Raum ist ohne Oerter, unmittelbar unter dem Satze des Widerspruchs u. s. w.*).

481. *Primum principium conceptuum est ens, iudiciorum est principium contradictionis***).

482. Alle Urteile haben ein logisches Object, Etwas im logischen Verstande, es mag möglich oder unmöglich sein, = *A*. In diesen Urteilen ist entweder kein Prädicat, oder es ist ein solches. Im ersten Falle entweder: *A* ist . . . möglich, oder: *A* ist . . . wirklich; im zweiten: *A* ist *B*.

Wenn *A* ein Subject mit Prädicaten enthält, so kann der erste Satz logisch ausgedrückt werden; z. B. eine Figur kann in drei Seiten beschlossen sein, d. i. ein Triangel ist möglich. Weil aber dieses voraussetzt, dass eine Figur möglich sei, sonst es nur ein Satz ist, der das Verhältnis zweier Begriffe ausdrückt, und

*) Die Reflexion gibt eine Ausführung der eben citierten Andeutungen am Schluss der Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit W. II. 68. Vgl. auch W. II. 303.

**) Man vgl. gegenüber der Degradierung des Satzes vom Widerspruch W. I. 371 die Formulierung und Charakteristik desselben W. II. 119 f.

nicht die absolute Möglichkeit, so sieht man wol, dass Möglichkeiten müssen gegeben sein. Der Mangel des Widerspruchs beweist nicht die Möglichkeit der Sache und der *datorum*, sondern der Verbindung. Was bedeutet also die Möglichkeit der Sache selbst? Die logische Möglichkeit bedeutet die Möglichkeit des Verhältnisses: *A* und *B* oder *A* und Non-*B*. Ein Triangel kann schiefwinklig sein. Die logische Wirklichkeit heisst Wahrheit.

Die metaphysische Möglichkeit bedeutet Etwas *obiective*, einen Gegenstand der Gedanken; die Nichtmöglichkeit: wovon der Gedanke leer ist; das Unmögliche.

Ein jeder einfache Gedanke enthält etwas Mögliches; denn man kann nichts Einfaches erdichten. Er muss demnach durch Erfahrung oder inneres Gesetz gegeben sein.

483. Metaphysische Begriffe gehen 1) bloss auf das Verhältnis der Coordination: *absolutum*[1]) *et relativum*[1]); Ganzes[1]), Teil[1]); *continuum*[1]), *discretum*[1]); vieles[1]), einiges, alles; das erste[1]), letzte[1]), ein einziges[1]); 2) oder der Subordination im logischen Verstande: Allgemeines oder Besonderes; 3) auf die Subordination im Realverstande: Grund, Folge, Ursache, Wirkung. Hieraus entspringt der Begriff der ersten Ursache, der letzten Folge, der Ursache von allem, von einigem; 4) auf das Dasein: notwendig, zufällig, möglich[1]); 5) Substanz: Subject[1]), Prädicat[1]); einfach, zusammengesetzt; *actio, passio, vis*[1]), *receptivitas*[1]), *spontanea, iners;* Ganzes von Substanzen[1]), Welt[1]).

484. Die Realverhältnisse werden den idealen entgegengesetzt. Diese sind nur Verhältnisse der Vorstellungen, nicht der Objecte. Die idealen sind ästhetisch oder logisch.

485. (* Die logischen Gesetze der Vernunft enthalten die Regeln, nach welchen die Begriffe, einer der Sphäre der andern,

[1]) Alle diese Worte sind von Kant über den ursprünglichen Text geschrieben.

*) Zu den folgenden Reflexionen vgl. Nr. 289 f.

subordiniert werden, welches die logische Subordination heisst. Die metaphysischen Gesetze sind, nach welchen die Begriffe einander *realiter* subordiniert sind.

486. Das Verhältnis des logischen Grundes zur Folge ist ein Urteil. Das Verhältnis des Realgrundes zur Folge ist ein Begriff*). Verschiedene primitive Begriffe von Realgründen. Die Möglichkeit einer Realverknüpfung in primitiven Gründen kann nicht rational eingesehen werden.

487. Möglich ist ein jeder Begriff, in welchem ein Prädicat liegt, was in dem Subjecte betrachtet wird und ihm nicht widerspricht. Aber es ist nicht jede Synthesis möglich, in der kein Widerspruch ist, d. i. reale Verhältnisse werden nicht durch den Satz des Widerspruchs eingesehen**).

488. Es müssen ausser dem *principium identitatis et contradictionis* noch andere *principia* des *nexus* und der *oppositio* sein. Denn durch jene lässt sich nur der *nexus* und *oppositio logica*, nicht aber *realis* einsehen. Welche sind nun diese *principia synthetica?*

489. Der logische Begriff der Möglichkeit: *principium contradictionis (analysis)*[1]; oder der reale Begriff: *principia* der Synthesis.

490. Wie werden empirische und synthetische Urteile allgemein? Haben wir nicht etwa ausser den *principiis formalibus* der rationalen Sätze noch *formalia* der synthetischen und empirischen? Imgleichen, hat man nicht ebenso *principia formalia* der Realverknüpfung als der logischen?

[1]) Die Klammer fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. die Andeutungen W. II. 106.
**) Man vgl. W. II. 104.

491. Es gibt materiale, es gibt auch formale Grundbegriffe *): *Principia analytica, synthetica.*

492. Einfache Begriffe können nur durch Erfahrung gegeben werden; also kann die Möglichkeit in deren Verhältnis nur durch Vernunft eingesehen werden.
Possibilitas synthetica, analytica.

493. Es gibt materiale unf formale Grundbegriffe, ebenso wie materiale und formale Grundsätze.

494. Die rationalen Grundbegriffe lassen sich auf eine gewisse Zahl bringen, aber nicht die Elementarbegriffe **). Grundbegriffe der Form und Grundbegriffe der Materie.

495. Bei allen Elementarvorstellungen können wir die Möglichkeit nur von der Wirklichkeit entlehnen, weil jene durch diese nur zum Denken gegeben worden ***).

496. Alle *principia prima* sind entweder Elementarsätze und analytisch, oder *axiomata*, und sind synthetisch. Unterschied eines analytischen und synthetischen Satzes überhaupt. Die rationalen sind analytisch, die empirischen synthetisch, imgleichen mathematische.

497. Die *principia formalia* sind nur die ersten Gründe analytischer oder rationaler Urteile.

*) Man vgl. W. II. 303.
**) Man vgl. W. II. 288, 290.
***) Man vgl. W. II. 378.

498. Es gibt synthetische Sätze aus der Erfahrung, also *principia prima synthetica*, dergleichen sind auch*) die *axiomata* der Mathematik vom Raume, *principia rationalia* können gar nicht synthetisch sein.

499. Man kann Begriffe mit einander verknüpfen, um so daraus einen grösseren Begriff zu machen (synthetisch); oder man kann Begriffe mit einander verknüpft gedenken, um dasjenige, was in ihnen ist, zu erkennen.

Die Begriffe der Ursache sind synthetisch und also empirisch.

500. Alle analytischen Urteile sind rational und umgekehrt; alle synthetischen Urteile sind empirisch und umgekehrt, *principia rationalia prima materialia sunt principia elementaria; principia synthetica, si forent simul rationalia, dicerentur axiomata. Sed cum talia non dentur, analoga rationalia in mathesi ita dicuntur. In philosophia non dantur principia synthetica, nisi a posteriori, i. e. empirice, et principia analytica a priori, h. e. propositiones elementares, utraque materialia. Comparare possumus notiones, earum relationes cogitando vel secundum regulam intellectus empirici et synthetici, vel rationis rationaliter et analytice, vel secundum regulas analyticas rationis, h. e. imaginationis et ingenii. Huic accepta fert multa sua principia* Crusius. Locke *videtur [deterius] synthetica et analytica judicia in sua disquisitione ⟨intellectus⟩ hominis judicasse.*

501. Von der Methode sich wegen der Gewissheit der metaphysischen Axiome auf die beständige Voraussetzung in allen empirischen Fällen zu berufen, und daraus auf ihre abstracte Allgemeinheit zu schliessen. 2) Weil mit eben demselben Rechte, als man sie leugnen wollte, man die Gewissheit aller übrigen Erkenntnis müsse schwinden lassen.

*) Daneben steht, nicht sicher zugehörig, die Definitionen der Mathematik.

502. Der empirischen Grundbegriffe durch die Abstraction sind unzählige, die nicht weiter in ihre Elemente können aufgelöst werden, ob man zwar die Bestimmung in ihrer Ursache zeigen kann. Der rationalen Grundbegriffe, worin sich einzig und allein die empfundenen Eigenschaften der Dinge erklären lassen, sind bei den äussern Gegenständen: Raum, Zeit, Bewegung*); bei den innern:

A. 1) unmittelbare Vorstellung der Gegenwart, des Vergangenen, der Zukunft; 2) Vergleichung, Unterscheidung und Einerleiheit; 3) Verhältnis (logisches) der Verknüpfung und des Widerstreits; 4) Bewusstsein, Urteile, Schlüsse.

B. 1) Gefühl: Lust, Unlust; 2) in Verhältnis auf das Urteil des Verstandes oder der Sinne. C. Begierde u. s. w.

503. Die Principien der Form aller analytischen Urteile, von den Existentialurteilen der Sache *absolute* oder der Prädicate *relative*, sind der Satz der Identität und des Widerspruchs; und die Beweise werden geführt, indem durch die Analysis des gegebenen Begriffs die Identität oder Opposition mit dem Prädicate gewiesen wird. Die Principien der Form synthetischer Urteile sind: was jederzeit mit einem bekannten Teile des möglichen Begriffs eines Dinges verbunden ist, gehört mit als ein Teil zu diesem Begriffe. Der Satz „ein jeder Körper ist undurchdringlich", ist analytisch, weil nicht allein der Körper sich ohne die Undurchdringlichkeit nicht denken lässt, sondern weil er sich lediglich durch die Undurchdringlichkeit denken lässt. Es gehört dieses Merkmal als *pars* zur Notion des Körpers. Allein: „ein jeder Körper ist träge" ist ein synthetischer Satz; denn die Trägheit ist *compars* mit dem Begriffe desjenigen, was unter dem Ausdruck Körper gedacht wird, zu einem ganzen Begriff, der notwendiger Weise mit denjenigen Teilbegriffen verbunden ist, die in die Notion des Körpers gehören. Wenn man den ganzen Begriff hätte, wovon die Notionen des Subjects und Prädicats *compartes* sind, so

*) Man vgl. die Reflexionen über Raum, Zeit und Kraft Nr. 406, sowie die späteren Reflexionen Nr. 506, 524 u. ö. Auch Nr. 321 und 325 f. bieten Beziehungspunkte dar.

würden die synthetischen Urteile sich in analytische verwandeln. Es fragt sich, wie weit hier Willkürliches sei*).

So weit vom *nexu topico*. Was den *nexus realis* anlangt, so sind die *principia materialia* desselben die Erfahrung; die formalen Principien sind: „alles, was geschieht, hat einen determinierenden Grund“ und zweitens: „alles hat einen ersten Grund“. Diese Principien sind beide synthetisch, jenes [1]) zum Gebrauch unserer Vernunft, dieses [1]) zum *termino* dieses Gebrauchs; denn nach jenem [1]) sehen wir in der Reihe der einander determinierenden Ursachen immer auf die höheren Gründe, und nach diesem [1]) gestehen wir, dass diese Reihe begrenzt sei. Es ist aber ebenso unmöglich, sich eine Reihe subordinierter Gründe vorzustellen, die keinen Anfang hat, als sich zu concipieren, wie sie anfange. Indessen ist der Satz: „alles, was geschieht, hat einen determinierenden Grund“, dieser Satz, der eine unendliche Reihe notwendig macht, das Princip der Form aller unsrer Vernunfturteile über die Realverknüpfung. Der Satz aber: „alle Reihe subordinierter Dinge und alle successive Reihe hat ein Erstes“, ist ein synthetischer Satz, der mehr von den Grenzen unseres Verstandes, als von dem Object der Erkenntnis abstrahiert ist.

Das erste in der Reihe der Ursachen ist immer die freie Willkür. Dass diese keinen bestimmenden Grund habe, ist ein empirischer Satz, aber insofern ungewiss; allein seine Gewissheit hängt davon ab, dass sonst gar kein Erstes sein könnte.

Von der Möglichkeit der Veränderung, d. i. des Entstehens und Aufhörens überhaupt.

504. Einige Grundsätze sind analytisch und betreffen das Formale der Deutlichkeit in unserer Erkenntnis; einige sind synthetisch und betreffen das Materiale, als da sind die arithmetischen, geometrischen und chronologischen, imgleichen die empirischen. Aber es gibt noch Grundsätze, welche den Gebrauch der Vernunft in der Synthesis überhaupt angehen. Die

[1]) Im Manuscript: jene . . diese . . jener . . dieser.

*) Diese Willkürlichkeit ist auch durch die spätere Begriffsbestimmung der analytischen und synthetischen empirischen Urteile, wie mehrfach gegen Kant mit Recht geltend gemacht worden ist, nicht aufgehoben.

Natur aber unserer Vernunft hat dieses Gesetz, dass sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar die Dinge erkennt; daher sie alles, was geschieht, nur nach einem Grunde erwarten kann, und was durch keinen andern Grund bestimmt wird, ihr unvernünftig ist.

505. Warum wird das *principium rationis sufficientis* nächst dem *principio contradictionis* als das einzige Gesetz besimmt? Das Princip der Ableitung und Einteilung*).

506. Ausser Substanz und Accidenz kann man sich noch etwas Positives gedenken, nämlich den *respectum*. Aller *respectus* derselben ist dreifach: der der Substanz (empirisch): Raum; der Accidenzen: Zeit; der Substanzen zu den Accidenzen: Kraft**).

507. Anschauende Begriffe der Sinne, Verstandesbegriffe der Abstraction, Vernunftbegriffe des Verhältnisses, welches allgemeine Erkenntnisse haben.

Die Verhältnisse der Sinne sind Raum und Zeit; die des Verstandes das Allgemeine und Besondere, folglich auch alle Urteile und die Regeln aller Vernunftschlüsse; die der Vernunft: der Grund und die Folge, nämlich objectiv, der Grund der Sachen (Realgrund).

Das Verhältnis der Einerleiheit und Verschiedenheit ist logisch, imgleichen das Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen; das der Wiederholung ist mathematisch; die übrigen sind metaphysisch — nämlich die Realverhältnisse.

Die Metaphysik ist die Kritik der menschlichen Vernunft, die Logik ist die allgemeine Doctrin derselben; die erste ist subjectiv und problematisch, die zweite objectiv und dogmatisch.

*) Es ist möglich, dass diese Reflexion der frühen Zeit des Dogmatismus angehört, die uns durch die *nova dilucidatio* bekannt ist.

**) Man vgl. Nr. 406, 407. Ich habe die Reflexion gemäss Rinks Erklärung in die Zeit des kritischen Empirismus verlegt, weil Hinweise, die wie a. a. O. die Beziehung auf den kritischen Rationalismus erfordern, hier fehlen.

508. Da es beim Sinnlichen Materie und Form gibt: soll nicht auch im Intellectuellen Materie und Form sein?

Die Form der Sinnlichkeit ist zweifach: Raum und Zeit.

Die Form der Vernunft ist zweifach: logisch: Allgemeine und Besondere; und real: Grund und Folge.

509. Die Zeit geht auf das Verhältnis der Empfindungen; der Raum auf das Verhältnis in dem Gegenstande der Empfindung.

Die Empfindung bezieht sich auf den Sinn, die Erscheinung auf den Gegenstand, sofern er ein Object der Sinne ist, der Begriff auf den Gegenstand überhaupt, auch insofern er nicht relativ auf die Sinne betrachtet wird. Zum ersten gehört der Sinn, zum zweiten Verstand, zum dritten Vernunft; denn der Verstand macht keinen allgemeinen Begriff, sondern er coordiniert bloss die gegebenen Begriffe und ist ein Vermögen der Form des Gegenstandes, durch die Coordination der Teile ein Ganzes daraus zu machen. Das Bewusstsein kann zu allen diesen Begriffen hinzukommen, sie werden aber dadurch nicht gegeben oder erzeugt, sondern nur bemerkt. Durchs Bewusstsein entspringt kein Bild, sondern man erkennt es nur deutlich oder klar *).

Kritischer Rationalismus.

510. (**Ob wir allgemeine Begriffe ohne Vergleichung bekommen können?

511. Verstand ist das Vermögen der Erkenntnis des Allgemeinen, Urteilskraft des Besonderen unter dem Allgemeinen, Vernunft der Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine: 1) Regeln; 2) Subsumtion; 3) Schluss vom Allgemeinen zum Besonderen vermittelst einer Subsumtion.

*) Auch diese beiden letzten Reflexionen stehen an der Grenze des kritischen Rationalismus. Man vgl. Nr. 318 f.

**) Die drei folgenden Reflexionen vertragen eine Verlegung in die Zeit des Kriticismus. Ich habe sie wie oben bestimmt, weil der Doppelbegriff der Abstraction, den Kant für seine Fassung der transscendentalen Methode verwertet, schon in der Dissertation von 1770 (W. II. 402, 403) klar vorliegt.

Ob man auch das Allgemeine vor aller Vergleichung des Besonderen erkennen kann, also Begriff haben, der nicht von Vergleichungen abstrahiert ist?

512. Es gibt gewisse allgemeine Begriffe, die durch die Natur der Vernunft gegeben sind, nach denen andere und ihr Verhältnis gedacht werden, z. B. Subject und Prädicat. Diese sind metaphysisch. Es gibt Vorstellungen, die durch die Sinne gegeben sind und durch Vernunft allgemein gemacht werden.

513. Einige Begriffe sind von den Empfindungen abstrahiert; andere bloss von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahierten Begriffe zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen. Der letzteren Ursprung ist im Verstande; der ersteren in den Sinnen. Alle Begriffe von solcher Art heissen reine Verstandesbegriffe: *conceptus intellectus puri*. Zwar können wir nur bei Gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Tätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen, und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verhältnissen abstrahierter Ideen nach Gesetzen des Verstandes bewusst werden; und so gilt auch hier LOCKES Regel, dass ohne sinnliche Empfindung keine Idee in uns klar wird; aber die *notiones rationales* entspringen wol vermittelst der Empfindungen, und können auch nur in Application auf die von ihnen abstrahierten Ideen gedacht werden, aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahiert; so wie wir in der Geometrie die Idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnen, ob wir diesen Begriff nur bei Gelegenheit der Empfindung körperlicher Dinge klar machen können. Daher ist die Idee des Raumes *notio intellectus puri*, welche auf die abstrahierte Idee der Berge und der Fässer kann angewandt werden.

Die Philosophie über die Begriffe des *intellectus puri* ist die Metaphysik, sie verhält sich zur übrigen Philosophie, wie die *mathesis pura* zur *mathesis applicata*. Die Begriffe des Daseins (Realität), der Möglichkeit, der Notwendigkeit, des Grundes, der Einheit und Vielheit, der Teile, Alles, Keines, des Zusammengesetzten und Einfachen, des Raumes, der Zeit, der Veränderung, der Bewegung, der Substanz und des Accidens, der Kraft und

der Handlung und alles, was zur eigentlichen Ontologie gehört, ist im Verhältnis auf die übrige Metaphysik, wie die allgemeine Arithmetik in der *mathesi pura* *).

514. Woran kenne ich, dass *canones* der Vernunft nicht *axiomata* sind [1]), d. i. nur *a posteriori* und *descendendo*, nicht aber *a priori* und *ascendendo* können gebraucht werden? Denn die subjectiven Gesetze der Vernunft sind Regeln vom Gebrauche derselben in der Anwendung; die objectiven aber in der Erklärung. Alle unmittelbar gewissen Sätze sind entweder: 1) Grundformeln, oder 2) *axiomata*, oder 3) *canones*, oder 4) Elementarsätze der Analysis, oder 5) unmittelbar gewisse Sätze der Synthesis.

Die ersten sind: Satz der Identität und des Widerspruchs; die zweiten: objective Grundsätze der Synthesis, Raum und Zeit; die dritten: objective Grundsätze der *synthesis qualitativae* **); die vierten und fünften: unmittelbar unter den Grundsätzen der Form, sowol der Synthesis als Analysis, enthaltene materiale Sätze.

Formulae primitivae gelten für jede Erkenntnis.

Die synthetischen Grundbegriffe der Vernunft ebenso wie die synthetischen Grundbegriffe der Erscheinungen geben Anlass zu Axiomen ***), welche aber beide nur dienen für den Gebrauch

[1]) Im Manuscript zugleich mit einem folgenden „so(ndern)“ aus Versehen durchstrichen.

*) Die Fassung des Raums als eines reinen Intellectualbegriffs, die Hinneinnahme von Raum, Zeit u. s. w. in die Metaphysik, endlich das bunte Verzeichnis der Rationalbegriffe zeugen bestimmt für die erste Zeit des kritischen Rationalismus. Um so auffallender ist, dass, was über das Bewusstwerden und die Application jener Begriffe gesagt ist, ganz dem Sinne des Kriticismus gemäss scheint. Die Schwierigkeit lässt sich jedoch sehr wol heben, wenn man beachtet, wie diese entgegengesetzten Gedanken in der Zeit um 1774 von Kant verbunden wurden. Es zeigt sich demnach auch hier, wie allmählich der Uebergang zum Kriticismus sich vollzog, da die entscheidenden Gedanken der Deduction schon so früh angelegt sind. Man vgl. die beiden mehrfach erwähnten Mitteilungen über Kants Standpunkt um 1784.

**) Man vgl. W. II. 395 Anm.

***) Man vgl. W. II. 417 f.; VIII. 690, dazu W. II. 409.

der Vernunft *a posteriori*. Der Gebrauch der Grundsätze *a posteriori*, wenn man sie *a priori* anwendet, ist eine Vernunfterkenntnis der Objecte *per analogiam*, z. B. des Raums, der Lust und Unlust aus Gott.

515. Ein Begriff ist ein Verstandesbegriff bloss dadurch, dass er allgemein ist; und das Verhältnis der Verstandesbegriffe ist logisch. Ein Begriff ist ein Vernunftbegriff, insofern er sich auf gar keiner Sinnlichkeit gründet; und das Verhältnis derselben, was nicht logisch ist, ist real*).

516. Durch blosse reine Verstandesbegriffe kann gar kein Gegenstand bestimmt erkannt werden. Indessen sind diese doch die Art, den Gegenstand zu erkennen, nicht wie er erscheint, sondern ist.

517. Diejenigen synthetischen Sätze, die ihrer Natur nach nicht dieselbe Begreiflichkeit aufheben, welche sie setzen, gelten objectiv als vom *commercio substantiarum*.

518. Durch den Verstand werden entweder Dinge gedacht, oder nur ihre sinnliche Vorstellung. Die Zahl bedarf Raum und Zeit zu ihrer anschauenden Vorstellung.

519. In aller Erkenntnis der Vernunft sind nur Verhältnisse zu betrachten, und diese sind entweder gegeben (sinnlich oder durch die Natur der Vernunft) oder gedichtet. Dichten aber können wir keine Verhältnisse, von deren Möglichkeit wir überzeugt sein können, als der Grösse nach durch Wiederholung in der Zahlwissenschaft. Dichten in Ansehung der Qualität der Verhältnisse und also erste Vernunftbegriffe dichten ist ebenso unmöglich, als erste Empfindungen der Sinne.

*) Man vgl. W. II. 401, 412, 417.

520. Keine anderen bloss willkürlichen Begriffe der reinen Vernunft können in uns entstehen als die durch die Wiederholung, folglich der Zahl und Grösse. Alle Vernunftbegriffe, die ein anderes Verhältnis enthalten, erfordern, dass dieses Verhältnis durch Erfahrung oder die Natur des Verstandes und Vernunft gegeben sei; empirische Verhältnisse aber setzen einen fundamentalen Verhältnisbegriff voraus. Das Absolute und Einfache kann man nicht erdichten.

521. (*Alle Kategorien betreffen Gegenstände der inneren Anschauung, der Tätigkeit des Verstandes, der Vernunft. Das erste ist bloss das Bewusstsein.

522. Kategorien sind die allgemeinen Handlungen der Vernunft, wodurch ⟨wir⟩ einen Gegenstand überhaupt (zu den Vorstellungen, Erscheinungen) denken.

Prädicamente sind *modi* der Kategorien.

Drei Kategorien: Thesis, Synthesis *(coordinatio)*, Hypothesis *(subordinatio)*.

Prädicamente: Thesis: *Possibile, actuale, necessarium cum oppositis.*

Prädicamente: Synthesis: *Quantitas* [1]).

Die Handlungen des Verstandes sind entweder in Ansehung der Begriffe, woher sie auch gegeben worden, im Verhältnis auf einander durch den Verstand, wenngleich die Begriffe und der Grund ihrer Vergleichung durch Sinne gegeben ist; oder in Ansehung der Sachen, da sich der Verstand einen Gegenstand überhaupt gedenkt und die Art, etwas überhaupt und dessen Verhältnisse zu setzen. Beide sind darin nur unterschieden, dass

*) Man vgl. die durch die nachstehenden Reflexionen erhellten Andeutungen Kants in dem Brief an Herz von 1772. W. VIII. 690 f. sowie die Andeutungen der *Metaphysik* über den innern Sinn.

im ersten die Vorstellungen, im andern durch die Vorstellungen die Sachen gesetzt werden*).

[1] Zehn Kategorien des ARISTOTELES: (PYTHAGORAS: X)

1) *Substantia, accidens,* 2) *qualitas,* 3) *quantitas,* 4) *relatio,* 5) *actio,* 6) *passio,* 7) *quando,* 8) *ubi,* 9) *situs,* 10) *habitus.*

Postprädicamente: *oppositum, prius, simul, motus, habere***).

523. ⟨1⟩ Kategorien der Grösse: Einheit, Vielheit, *το παν* (Pantheismus).

2) Realität: Substratum aller Realität oder limitiert (Unendlichkeit).

⟨3⟩ Kategorien der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit.

524. Durch die Natur des Verstandes nicht *abstrahendo*, sondern *judicando* entstehen Grundbegriffe der Synthesis: Dasein, Möglichkeit; Einheit, Substanz, Accidenz; *relatio, respectus realis, logicus;* notwendig, zufällig; Ganzes, ein Teil; einfach, zusammengesetzt; Grund, Folge; Kraft, Ursache**).

525. Vergleichung: *Idem et diversum; realitas, negatio.*

Verbindung: *Consentiens et oppositum; forma affirmativa et negativa.*

Verhältnis: *Externum et internum et relativum (quantitas, qualitas).*

526. Vergleichung, Verbindung, Verknüpfung.

527. Vergleichung, Zusammenhang, Verbindung***).

*) Die Bestimmung der beiden letzten Einteilungsglieder charakterisiert das Ganze als einen ersten Einteilungsversuch, die Beziehung auf die Gegenstände überhaupt macht den Schluss auf die oben bestimmte Entwicklungsperiode notwendig.

**) Die Reflexion erscheint auch nach den äusseren Kriterien der Lage und der Schrift als ein späterer Zusatz zu Nr. 502.

***) Zu dieser und den vorhergehenden Reflexionen vgl. man Nr. 461, 462, 470 sowie spätere Reflexionen.

528. Die metaphysischen Begriffe sind erstlich absolut: Möglichkeit und Existenz; zweitens respectiv:

a. Einheit und Vielheit: *omnitudo* und *particularitas.*

b. Grenzen: Das Erste, das Letzte; *infinitum, finitum.*

c. Verbindung: der Coordination: Ganzes und Teil, einfach und zusammengesetzt; der Subordination:

1. Subject und Prädicat.
2. Grund und Folge*).

Kriticismus, erste Periode**).

529. Es gibt reine Grundbegriffe der Anschauung oder der Reflexion***), die ersten sind die Principien der Erscheinung, die zweiten der Einsicht; die ersten zeigen die Coordination, die zweiten Subordination. Weil alles in der Zeit vorgestellt wird, so sind alle unsere Vernunftbegriffe doch immer zugleich unter der Bedingung des *phaenomeni* gedacht. Die Bedingungen der zweiten stimmen nicht mit ⟨denen⟩ der ersten: in der Zeit ist kein erstes möglich, und im Grunde soll eines sein.

530. Die Verstandesbegriffe sind reflectierte Vorstellungen und haben auch ihre Elemente der Reflexion. Der Raum ist eine intuitive Vorstellung.

531. Ausser den Bestimmungen, ohne die Objecte nicht sein können, sind in unserer Vernunft noch Bedingungen,

*) Zweifellose Kriterien für die Zeitbestimmung fehlen.

**) Die oben abgedruckten Reflexionen, welche das Dunkel der Entwicklung der Kategorien zwischen 1773 und den Darlegungen der Kr. d. r. V. überraschend erhellen, sind nach den folgenden Gesichtspunkten geordnet: Beweise der Subjectivität der Kategorien Nr. 529 f. — Allgemeiner Sinn ihrer Subjectivität Nr. 535 f. — Allgemeiner Sinn ihrer Objectivität Nr. 544 f. — Begriff derselben Nr. 551 f. — Einteilung derselben nach Quantität, Qualität und Position Nr. 555 f. — Kategorien der Position Nr. 564 f. — Kategorien der Realverhältnisse (Qualität) Nr. 569 f. — Grenzen der letzteren Nr. 585 f. — Beziehung der Kategorien auf die Vorstellungsvermögen Nr. 588 f. — Zur Analyse der Kategorien Nr. 592 f.

***) Ueber die Kategorien als Reflexionsbegriffe vgl. in der *Metaphysik* 102, 143, 146 f., 158, 274, 279 sowie W. II. 401 Z. 28.

ohne die wir gewisse Gegenstände durch Vernunft nicht denken können, wenngleich diese Bedingungen nicht Bestimmungen der Gegenstände selbst sind. Diese *conditiones* sind also subjectiv und ihre Begriffe bedeuten nichts an dem Gegenstande. Alle synthetischen Urteile der reinen Vernunft sind demnach subjectiv und die Begriffe selbst bedeuten Verhältnisse der Vernunfthandlung zu sich selbst.

532. Unsere Vernunft enthält nichts als Relationen. Wo nun diese nicht gegeben sind durch die Verhältnisse nach Raum und Zeit in der Erfahrung, auch nicht durch die Wiederholung und die Zusammensetzung des Einen aus Vielem bei der reinen Mathematik, so sind sie keine Relationen, welche auf Objecte gehen, sondern nur Verhältnisse unserer Begriffe nach Gesetzen unserer Vernunft.

533. Wahr ist eine Erkenntnis, die mit der Beschaffenheit des Objects zusammenstimmt. Weil durch die Idee des Raumes die Vorstellung äusserer Objecte nur möglich ist, so stimmen alle Axiome des Raumes, und was daraus hergeleitet wird, mit dem Objecte, imgleichen alle Verhältnisse der Begriffe nach der Regel der Identität; denn die Ideen stimmen alsdann unter einander. Allein da die metaphysischen Begriffe von Grund, Substanz u. s. w. nicht eigentlich Vorstellungen der Objecte sind, indem auch der vollkommenste Sinn diese an keinem Dinge empfinden kann, und ohne diese Verhältnisse der Dinge insgesammt, obzwar nicht durch unsere Vernunft, können vorgestellt werden, so sind diese Begriffe nicht objectiv, also ist in den Axiomen derselben alles subjectiv. Daher, wenn sie als objectiv fälschlich angesehen werden, gilt von ihnen weder Wahrheit noch Falschheit. Ueberhaupt will man den Begriff der Ursache finden, so wird man ausser den Verhältnissen der Verknüpfung nach Ideen der Zeit keine Erklärung finden, die nicht einen Zirkel einschlösse, sie scheint nichts anderes.

Der sicherste Beweis, dass sie nicht objectiv sind, ist, dass sie in evidentem Widerspruch stehen*).

*) Man vgl. die Reflexionen zu Antinomie, Antithesis u. s. w. Die Zeitbestimmung dieser Reflexionen gibt vermutlich den Endpnnkt. Man vgl Nr. 3, 6.

534. Die Analysis der reinen Vernunft gibt nichts als Deutlichkeit in den Vorstellungen, die wir schon haben. Die synthetischen Sätze gehen auf die Bedingungen der Urteile durch reine Vernunft und sind subjectiv. Also kann die reine Vernunft nicht anders als in Anwendung auf Sinne uns Objecte erkennen lehren.

535. Unsere materialen Begriffe können niemals auf etwas anderes gehen, als was wir empfunden haben, und also auch unsere materialen Grundsätze können nur als Gesetze der Erfahrung angesehen werden, und niemals allgemeiner sein. Wenn man aber die Art zu urteilen bis auf die Begriffe der Form extendiert, so wird daraus mehr ein Gesetz von subjectivem Gebrauch.

536. Wir haben zweierlei Arten von Begriffen: solche, die durch die Gegenwart der Sache in uns entstehen können, oder diejenigen, wodurch der Verstand das Verhältnis dieser Begriffe zu den Gesetzen seines eignen Denkens sich vorstellt. Zu den letztern gehört der Begriff des Grundes, der Möglichkeit, des Daseins. Daher die Grundsätze über jene objectiv, die über diese subjectiv sind.

537. Alle rationalen Grundbegriffe sind Begriffe der Form, die empirischen sind Principien der Materie. Jene sind lediglich subjectiv, d. i. von den Gesetzen unseres Denkens abstrahiert, diese objectiv, von der Vorstellung selbst, dadurch das Object repräsentiert wird. Der Verstand wird auf die Erfahrung nur nach Gesetzen des Verstandes appliciert, aber die abgesonderte Idee von dem Verhältnis der Empfindungsvorstellung überhaupt nach Gesetzen des Verstandes macht den reinen Rationalbegriff aus. Der Verstand verfährt nach einem natürlichen Gesetze, wenn er eines und vieles denkt. Dieser Verstand, auf die Empfindung eines Körpers angewandt, abstrahiert nicht von ihm die Idee eines Ganzen, sondern von sich selber.

538. Eigentlich ist die Vorstellung aller Dinge die Vorstellung unsers eigenen Verstandes und die Relation einer Vorstellung zu der andern nach unsern innern Gesetzen. Die Unmöglichkeit Begriffe zu trennen, oder die Verbindung derselben, ohne alle Gesetze unseres Verstandes ist bloss subjectiv, ebenso auch die Möglichkeit. Wir erkennen die Möglichkeit freier Handlungen nur empirisch *); in rationalem Verstande widerstreitet sie den Gesetzen, unsern Verstand zu brauchen. *Analysis sine termino* macht die *synthesin* unmöglich. Daher nach den Gesetzen im Gebrauch unseres Verstandes wir in allem, was geschieht, einen Grund setzen; aber eben dann ist die *synthesis* unmöglich (eben dieses auf die *analysin* des Körpers *sine termino* appliciert, wo keine *synthesis* unmöglich ist) **). Von den ersten Verhältnissen nach Gesetzen unsers Verstandes lässt sich weiter kein Grund angeben ***). ([1] Die *analysis completa* führt von Vielem auf die Einheit, in *serie successivorum* aufs *principium*, in *simultaneorum* auf *monas* [1]). Die *axiomata (synthetica)* der Philosophie gehen lediglich auf das Verhältnis, was nur subjectiv nach Gesetzen unseres Verstandes kann erkannt werden.

539. Analysis der Vernunft: *principium contradictionis, identitatis;* gibt objectiv giltige Sätze.

Synthesis der Vernunft: verschiedene Gesetze; *axiomata subreptitia*; subjectiv giltige Sätze: die Bedingungen unserer Vernunft, welche nur [2]) mittelbar und nicht durch Anschauung Objecte erkennt, also die *conditiones*, vermittelst deren ihr eine Erkenntnis wovon möglich ist, und die [2]) Notwendigkeit, etwas *primitive* und ohne *conditiones* zu setzen.

540. Alle analytischen Urteile haben zum Grunde den Satz der Identität und Contradiction; die synthetischen haben so viel

[1]) Von Kant zwischengeschrieben.

[2]) Im Man: welche 1) nur; vielleicht ist nachher „und 2) die" zu denken.

*) Eine Erkenntnis der praktischen Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen behauptet Kant noch in der Kr. d. r. V. (476 und) 830 f. Man vgl. die Reflexionen über Freiheit.

**) Der Text ist hier nirgends unsicher; der Sinn ist mir dunkel geblieben.

***) Man vgl. Kr. 146.

axiomata als *conceptus synthetici per intellectus naturam* gegeben sind. Diese *conceptus synthetici* sind die Gründe, wodurch der Verstand Erfahrungsbegriffe der Sachen erlangen kann; und also gelten die *principia synthetica* nur in Ansehung der Gesetze der Erfahrung, mithin *a posteriori* und sind praktisch wahr; aber *in abstracto* sind sie nur subjectiv giltig.

541. Das *contrapositum* des Satzes des Widerspruchs ist ein subjectives Gesetz.

542. Die ersten Principien der empirischen Philosophie sind Erfahrungssätze, die allgemein sind, von denen man zu den niedern herabgeht; die von der rationalen sind reine Vernunftgründe. In der empirischen Philosophie verfährt man analytisch, in der rationalen synthetisch*).

Wir können von synthetischen Grundsätzen Gründe *in sensu subiectivo* angeben, aber nicht *in sensu obiectivo.* Nur von abstrahierten Begriffen können wir durch die *analysin* objective Gründe angeben, aber von rationalen nur durch *analysin subiectivam.* Oder vielmehr: von rationalen Sätzen können wir nur durch *analysin subiectivam* Gründe geben, z. B. von dem Satze, dass ein Wesen notwendig existiere, weil nämlich unsere Gedanken von einer Möglichkeit ohne alle Wirklichkeit nichtig sind, indem alle Möglichkeit von etwas Wirklichem muss geborgt werden**).

Die eigentliche Metaphysik oder die reine Philosophie besteht aus der Ontologie.

543. Die *philosophia pura* über die rationalen Begriffe***) ist nur subjectiv und niemals synthetisch. Die *principia* der *philosophia applicata domestica* sind die ersten Erfahrungsgesetze in Verbindung mit den *principiis rationalibus,* sofern sich solche auf die Empirie beziehen.

*) Man beachte den vollen Gegensatz gegen die Bestimmungen aus der Zeit des kritischen Empirismus. Vgl. Nr. 78; dagegen 80 f., 96 f.

**) Man vgl. spätere Reflexionen.

***) d. h. die Analyse derselben. Man vgl. Nr. 99 f.

544. (* Synthetische Begriffe sind Raum, Zeit (und Zahl), und sind objectiv. Wenn die Begriffe auch synthetisch sind, die Sätze aber sind analytisch, d. i. nach der Regel der Identität, so sind sie objectiv. Sind Begriffe aber subjectiv, d. i. von gar keinem Object, weder einer gegebenen Condition der Repräsentation der Objecte ⟨in⟩ Raum und Zeit, noch willkürliche Begriffe der Quantität, so sind die Urteile doch objectiv und allgemeingiltig, d. i. entweder allgemein wahr oder falsch, wenn ihre Form analytisch ist. Ist aber ihre Form synthetisch, so sind sie subjectiv, und objectiv gelten sie nur als Regeln der Erscheinungen, folglich als empirische Urteile.

545. Wenn einer durch synthetische Sätze *a priori* spricht, so spricht er nur von seinen eigenen Gedanken, z. B. dass es notwendige Wesen gebe u. s. w.: nämlich dass er ohne diese Voraussetzung nicht complet vom Dasein der Dinge Begriff habe. Oder er spricht von Bedingungen der Erfahrungserkenntnis *a priori* und dann ist es objectiv, z. B. ein jedes *compositum reale* hat eine Kraft der Verbindung der Teile zum Grunde. Indessen sind diese Sätze wirklich analytisch **).

546. Die Ideen und Regeln der Vernunft werden auch in dem Verhältnisse empirischer Begriffe gebraucht, und dieses ist ihr natürlicher und richtiger Gebrauch; sie sind alsdann aber auf *iudicia empirica primitiva* gegründet, die nur durch Induction allgemein sind***). Aber eben diese Urteile der Vernunft, sofern sie rein sind, sollen an sich allgemein sein. Die *philosophia pura* ist nicht so wie die *mathesis pura* an sich selbst gewiss.

*) Ich nehme an, dass die beiden ersten der folgenden Reflexionen den Kant neuen Gedanken der subjectiven Objectivität der Kategorien in der Formulierung geben, die sich aus der Zeit des kritischen Empirismus als die nächstverwandte aufdrängte. Dort war das Analytische das Allgemeingiltige (jetzt Objective), das Synthetische das lediglich Empirische (jetzt das bloss Subjective). Man vgl. die Formulierungen in dem Briefe an Herz, W. VIII. 689.

**) D. h. aus synthetischen Begriffen durch Analyse gewonnen.

***) Eine erste Fassung der Grundsätze der Urteilskraft, die sich auf die unerweislichen Urteile aus der Zeit des kritischen Empirismus zurückbezieht.

547. Alle Principien der menschlichen Erkenntnis sind *vel formalia vel materialia*, entweder der analytischen, und heissen logisch, und gelten für jeden Verstand, sind objectiv (nur nicht umgekehrt); oder der synthetischen, und heissen reale; und weil sie ohne Sinne allgemein ausgesagt werden, sind sie entweder Grundsätze der Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit. Im ersten Falle sind sie bloss subjective Gesetze; im zweiten sind sie nur unter der Hypothesis der Sinnlichkeit objectiv; wenn aber die Hypothesis schon im Subjecte liegt, sind sie objectiv*).

548. Die *conditiones*, ohne welche die Gegenstände nicht können gegeben werden, sind objectiv, obgleich nach Gesetzen der Sinnlichkeit. Die *conditiones*, ohne welche sie (wenn sie gleich gegeben worden) nicht können erkannt (verstanden) werden, sind objectiv. Die, ohne welche sie nicht können eingesehen werden (durch Vernunft erkannt), sind bloss subjectiv. Aber diese subjectiven *conditiones* sind objectiv in Ansehung des Gebrauchs der Vernunft bei Erfahrung *(leges convenientiae)* **).

549. Alle synthetischen Sätze, welche die Bedingung ausdrücken, ohne welche es überhaupt unmöglich ist, ein Object zu erkennen, sind objectiv; diejenigen, ohne welche es unmöglich ist, es *a priori* complet zu erkennen, sind subjectiv. Alle unsere Erkenntnis hat immer Correlate. Wenn das einige derselben fehlt, können wir das andere nicht complet erkennen. Alle unsere Grössenerkenntnis ist bestimmt nur durch Schranken möglich***); also können wir die Grösse überhaupt nicht absolut complet erkennen, weil wir hier keine Schranken setzen sollen.

550. Die einfachen Begriffe der Vernunft, ja alle einfachen Begriffe sind subjectiv. Die objectiven bestehen in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst, und sind also zusammen-

*) Man vgl. dagegen Nr. 522.

**) Man vgl. dagegen die Charakteristik dieser Principien W. II. 424, § 30.

***) Man vgl. die Anmerkung zu Nr. 357.

gesetzt. Daher ist der Begriff des Ersten subjectiv, denn er enthält den Begriff von Allem*).

551. Die wahren Vernunftbegriffe zeigen nur das Verhältnis der Sachen überhaupt. Die Objecte sind sensitiv; nur der Gebrauch der Vernunft in Ansehung ihrer geschieht nach bloss intellectualen Gesetzen. Sind die Objecte intellectual, so ist dieses Enthusiasmus**).

552. Von reinen Verstandesbegriffen: sind die reinen Actus der Apprehension***).

553. Alle reinen Vernunftideen sind Ideen der Reflexion (discursive) und keine intuitive, wie PLATO behauptet; daher werden dadurch auch nicht Gegenstände vorgestellt, sondern nur Gesetze, die Begriffe, welche uns durch Sinne gegeben worden, zu vergleichen†).

554. Alle Begriffe überhaupt, von woher sie auch ihren Stoff nehmen mögen, sind reflectierte, d. i. in das logische Verhältnis der Vielgiltigkeit gebrachte Vorstellungen. Allein es gibt Begriffe, deren ganzer Sinn nicht andres ist, als eine oder andre

*) Ich habe die Reflexion an das Ende dieser Reihe gestellt, nicht weil sie die späteste in diesem Zusammenhang sein könnte, — sie geht vielmehr den letzten, Nr. 546 f., zeitlich voraus —, sondern weil sie für sich allein steht. Unklar bleibt, so weit ich sehen kann, das Verhältnis des letzten Satzes zu den vorhergehenden. Ich interpretiere: der Begriff des Ersten enthält den der absoluten Totalität, sofern er durch Einschränkung derselben entsteht. Die Formulierung des Gedankens ist dann allerdings nicht präcis; ebensowenig aber die des vorhergehenden Satzes, dessen Sinn zweifellos ist. Das „Daher“ lässt jedoch vielmehr ein „objectiv“ statt des „subjectiv“ erwarten, was nicht bloss durch die deutlichen Schriftzüge, sondern auch durch den Begriff des Ersten ausgeschlossen erscheint.

**) Man vgl. Nr. 232 f.

***) Man vgl. zu den sonst citierten Stellen auch die ausdrücklich entgegengesetzten Fassungen der Apprehension W. VII. 444 Anm. und *Nachlass* XIX. 258, wo Reflexion noch ganz im Sinne dieser Periode gedacht ist.

†) Zu den beiden folgenden Reflexionen vgl. Nr. 471, 472.

Reflexion, welcher vorkommende Vorstellungen können unterworfen werden. Sie können Reflexionsbegriffe *(conceptus reflectentes)* heissen; und weil alle Art der Reflexion im Urteile vorkommt, so werden sie die blosse Verstandeshandlung, die im Urteile auf das Verhältnis angewandt wird, absolut in sich fassen, als Gründe der Möglichkeit zu urteilen.

555. (*In allen Erkenntnissen ist am Object: 1) die Materie und die Form derselben, d. i. die Qualität; 2) der Unterschied, wie sie gegeben wird; 3) die Quantität zu bemerken.

In einem Urteil ist die Materie Subject und Prädicat, aber die Form eines jeden besteht eben darin, dass das eine Subject heisst u. s. w. Die Setzung ist *copula: est.*

Die Quantität betrifft beide, entweder dass das Subject ein allgemeiner Begriff ist an sich selbst u. s. w. Hier wird nicht das Logische des Urteils, sondern das Reale der Begriffe erwogen. Es ist die Materie der Begriffe. Zur Materie gehören objective Realdata, z. B. Ursache, Inhärenz, Composition.

556. Die Idee der Thesis: *Realitas;* der Synthesis: *Materia et forma;* der Analysis: *quantitas el qualitas* **).

557. Die Grundbegriffe aller unserer Erkenntnis sind: erstens, das Sein überhaupt, *quidditas;* zweitens, wie etwas ist; drittens, wie viel mal es ist. Das, wodurch die Dinge gegeben sind, ist eine Empfindung, wie sie gegeben sind, reine Anschauung.

558. Kategorien der Quantität, Qualität und Position.

*) Die beiden ersten Reflexionen weichen zwar nicht in den drei Gliedern der Einteilung, aber in der specielleren Bestimmung derselben wie unter einander so auch von allen folgenden ab. Es sind, da sie allein stehen, gelegentliche Anordnungsversuche, die ich jedoch nicht unterdrücken wollte.

**) Es kann sein, dass Nr. 297 als Fortsetzung aufzufassen ist.

559. Das zu unserer Erkenntnis Gehörige, wodurch die Gegenstände gedacht werden (denn der Raum ist nur die Art, wie sie uns gegeben werden), ist entweder das Denken eines Gegenstandes überhaupt*), oder wie er von uns selbst überhaupt kann gegeben werden, *quantitas*, oder wie er uns durch Erfahrung gegeben werden muss.

560. Wir haben drei Kategorien und deren Prädicamente: 1) der Position (Sein und Nichtsein); 2) des *respectus;* 3) der *completudinis.* Das erste ist, ob etwas sei oder nicht; das zweite, was da respectiv auf ein anderes sei oder nicht; die dritte, wie viel von einem Dinge zusammen sei u. s. w. *Quaeitas, qualitas, propositionis.*

561. Von dem mathematischen Begriffe der Grösse, dem einzigen, welcher ohne alle Data einer Erkenntnis *a priori* ins unendliche fähig ist (imgleichen Geometrie), weil er lauter Anschauung seiner willkürlichen Handlung ist, und sich keine Qualität einmengt**), auch durch keine logische Analysis darin verfahren wird, keine synthetischen Grundsätze der Vernunft***) darin angetroffen werden. Dagegen die Anticipationen der empirischen Erkenntnis einen grossen Unterschied der subjectiven und objectiven Conditionen zulassen, oder vielmehr der Beziehung auf Erfahrung sie zu verstehen, wie der auf die Vernunft, sie *a priori* zu erkennen. Bei der Quantität wird mir dieselbe willkürlich nach ihren Conditionen gegeben; bei den ⟨ Begriffen ⟩ der Synthesis durch Erfahrung; die der Thesis sind begleitende Begriffe des Setzens, entweder schlechthin oder *a priori*†).

562. Die Kategorie der Synthesis wird wol so heissen: *substantia; causatum et independens; compositum, simplex.* Die Ka-

*) D. i. hier im Sinne der Position.

**) Man vgl. dagegen Kr. 742 f.

***) D. h. also discursive, wie sie Kr. 761 ebenfalls ausgeschlossen werden.

†) Ein ähnlicher Gegensatz, wennschon, was hier das erste Einteilungsglied ist, dort Gattungsbegriff wird, in Nr. 564 (Dasein und Möglichkeit). Man vgl. Kr. 273.

tegorie der Analysis: *totale (perfectum, completum)*[1]) *et partiale; finitum et infinitum (particularitas est infinita)*[1]); *unum et plura* *).

563. In einem Urteil drückt der singulare Satz die Einheit, der particulare die Vielheit und der universale die *omnitudinem* aus **). Ein allgemeiner Satz drückt die Verbindung des Vielen, was unter dem allgemeinen Begriff eines Subjects steht, durch das gemeinschaftliche Prädicat aus, oder vielmehr die Verbindung in der Sphäre eines Begriffs. Wenn das Prädicat ein *reciprocum* vom Subject ist, so füllt das Subject die Sphäre aus und bezeichnet ein *totum.* Der bedingte Satz drückt das Verhältnis des Grundes zur Folge aus, welche vom Grund ist entweder subordinierte Folge — in einem *sorites*, oder coordinierte — in ⟨*judicio*⟩ *copulativo.* Drittens: dass das Prädicat im Subject ist, also ein *accidens,* drückt die Verbindung der Accidentien in einer Substanz aus.

564. (*** Thetischer Satz: modal oder rein.

565. Das logische Verhältnis ist bloss ein Verhältnis der Unterordnung, d. i. der *sphaerarum conceptuum*, und die logische Vernunftbeschaffenheit der Begriffe besteht darin, dass sie allgemeine[2]) Begriffe oder *intuitus* sind.

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers. Die eingeklammerten Worte sind im Manuscript über- und beigeschrieben.

[2]) Im Manuscript ein durchstrichenes „oder“.

*) Daneben stehen die Worte *„quae qualis quanta“* mit einem Fortsetzungszeichen, dessen Correspondent jedoch so wenig wie eine correspondierende Ausführung aufzufinden ist. Man vgl. *quaeitas* in Nr. 560.

**) Die Beziehungen der Einheit und Allheit auf die Urteile, wie sie in der Kr. d. r. V. vorliegen, also in ihr Gegenteil verkehrt. Man vgl. über Analoga in der Zeit um 1774 in der Abhandlung *„Eine unbeachtet gebliebene Quelle“* a. a. O. 140.

***) Die nachfolgenden vier Reflexionen sind zusammengestellt, um den erst allmählich erfolgten Hinzutritt des Begriffs der Notwendigkeit zu veranschaulichen.

Das reale Verhältnis ist das der Zusammenordnungen, und die Regeln derselben sind entweder die der Vernunft oder der Sinnlichkeit. Zu den ersten gehört Substanz und Accidens (dagegen das logische Verhältnis nur Subject und Prädicat hat. Die Inhärenz ist eine *coordinatio*, die Convenienz eine *subordinatio logica)*[1]; der Begriff des Grundes; der des Ganzen, oder vielmehr des Zusammengesetzten. Möglichkeit und Dasein sind *positiones absolutae*, jene des Begriffs (Etwas), dieses der Sache.

Also sind alle synthetischen Begriffe *(intellectualiter): Substantia, compositum et ratio.*

566. Es sind zwei Begriffe, die eigentlich nicht Prädicate der Dinge sind, sondern wodurch die Dinge selbst gedacht werden mit allen ihren Prädicaten.

567. Die metaphysischen Begriffe sind: 1) Möglich; 2) Sein; 2b) Notwendig*); 3) Eines zum andern gesetzt (Ganzes); 4) Eines im andern (Substanz); 5) Eines durchs andere (Grund). Die drei letzteren sind Realverhältnisse. Die Einheit des Vielen: a) des Ganzen; b) die Einheit der Prädicate in einem Subject; oder c) der Folge durch einen Grund.

568. Etwas und Nichts sind formale Begriffe in der Metaphysik, und bedeuten bloss die Relation. Etwas und Nichts im logischen Verstande ist: möglich und unmöglich, d. i. dem gar kein Begriff zukommt, nicht *A*, auch nicht Non-*A*, welches dort durch den Widerspruch, in der Metaphysik aber aus der Vergleichung mit dem Urwesen hergeleitet wird. Das Mögliche ist Etwas oder Nichts im metaphysischen Verstande als *realitas* oder *negatio*. Die drei absoluten Begriffe als die einfachsten sind: möglich (kommt von unbestimmten Urteilen); Dasein (von Bejahungen); notwendig (von Bejahung durch Begriffe. Kategorien).

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

*) Von Kant übergeschrieben!

569. (*Zum Dasein gehören innere und äussere Bestimmungen; die Principien sind: Substanz, Ursache und Commercium.

570. Dreifache Art, wie Dinge das Dasein bestimmen. Also reales Verhältnis: erstlich des Subjects, zweitens der Ursache, drittens der Vereinigung in einem Ganzen von Substanzen.

571. Kategorien des realen Subjects, Grundes und Ganzen zum Unterschiede der logischen. Es sind Realverhältnisse.

572. In der Substanz**) ist 1) das Verhältnis der Inhärenz *(accidens)*; 2) der Causalität (Kraft); 3) des *commercii* (Einfluss).

573. Das Dasein von Etwas in einem *substrato;* das Dasein von Etwas durch ein *principium* in einer Reihe; das Dasein von Etwas in einem *composito.* Da ist nicht Inhärenz, aber doch wechselseitige Verknüpfung.

574. (***Verbunden sind *a* und *b*, deren Position eines ausmacht; deren Verbindung nach einer allgemeinen Regel notwendig ist, d. i. von deren einem sich auf den anderen schliessen lässt, sind verknüpft. Deren Verbindung zufällig ist, d. i. ⟨von deren einem auf den anderen sich nicht schliessen lässt⟩[1]) sind zusammen-

[1]) Im Manuscript steht nur „d. i. u. s. w.“

*) Die Spuren ähnlicher Hervorhebung der Kategorien der Relation in der *Metaphysik* habe ich in den *Mitteilungen* a. a. O. 78 f. zusammengestellt. Offenbar bilden jene Aeusserungen Nachwirkungen der oben abgedruckten Reflexionen, wie solche in unbestimmterer Gestalt noch in der Kr. d. r. V. selbst (262 f., 441) erkennbar sind. Ihr Ursprung ist deshalb vor 1774, und zwar wol kaum lange vor diesen Termin zu setzen. Man vgl. auch Nr. 596.

**) So im Manuscript, also im Sinne des (selbständigen) Daseins.

***) Kant verweist auf § 14 des Handbuchs von Baumgarten, in dem die Definitionen von *ratio*, *rationatum*, *dependens*, *nexus* gegeben sind, also wol auf die letztere: *„praedicatum, quo aliquid vel ratio vel rationatum est vel utrumque, nexus est“.*

gesetzt. In aller Verbindung ist Einheit; nur bei der der Zusammensetzung ist sie willkürlich. Der notwendige Uebergang von *a* zu *b* ist entweder der von der innern Möglichkeit von b, welche *a* voraussetzt *(accidens)*, oder der Wirklichkeit *(rationatum)*, oder des Verhältnisses, Zustandes *(totum et pars)*, was wechselseitig den Bestimmungen nach in Verbindung ist. Die Beziehung auf ein anderes macht den Begriff eines *accidens*, z. B. des Gedankens, der Bewegung aus. Das erstere ist ein *principium essendi*, das zweite *fiendi*. In dem ersten lässt aus dem gegebenen Begriff auf . . .[1]).

575. Nexus der Sustentation; Nexus der Coordination: der Reihen*); Nexus der Subordination: Aggregatum*).

576. Alle Verknüpfung hat einen Grund. Nexus der Subordination: durch Grund. Nexus der Coordination: durch gemeinschaftlichen Grund.

577. Der Ausdruck Synthesis**) ist allgemeiner als nexus.

578. Drei Principia: 1) In allem Wirklichen ist das Verhältnis einer Substanz zum Accidens *(inhaerentia)*; 2) des Grundes zur Folge *(dependentia)*; 3) der Teile und der Zusammensetzung *(compositio)*.

Es sind also drei Voraussetzungen: des Subjects, des Grundes und der Teile; und drei reale *modi:* der Insition, der Subordination und der Composition; mithin auch drei erste *principia:* 1) Subject, was kein Prädicat ist; 2) Grund, der keine Folge ist; 3) Einheit, die nicht an sich zusammengesetzt ist.

[1]) Schluss fehlt im Manuscript. Im Anfang steht *vide* ⟨§⟩ 1—14.

*) Die folgende Reflexion bestätigt, dass hier ein Schreibfehler vorliegt, d. h. Aggregat zu Coordination, Reihen zu Subordination zu denken ist.

**) Sofern Synthesis auch Inhärenz und Causalität umfasst.

579. 1) Substanz und Accidenz. 2) Einheit und Vielheit. 3) Grund und Folge (Ursache, Wirkung; Verbindung und Trennung).

580. Ob man durch lauter transscendendale Begriffe sagen könne: alles was existiert ist in der Substanz, das Zufällige hat einen Grund, und was sich ausser einander befindet, ist in einem Verhältnis aus einer möglichen Gemeinschaft.

Die Definitionen dieser Begriffe müssen alsdann anders ausfallen.

581. Synthetische Sätze: Alles ist an einer Substanz. 2) Alles Zufällige hat einen Grund. 3) Alles Verbundene hat einen gemeinschaftlichen Grund. Eben diese Sätze auf Sinnlichkeit angewandt: z. B. was geschieht, hat Grund.

582. 1) *Substratum (inhaerentia).* 2) *Principium causalitatis (consequentiae) a) ratio realis sive synthetica* *). *Causalitas substantiae quoad accidentia est vis: primitiva, derivativa; actio, passio, influxus.* 3) *Commercium: reciproca actio.*

Triplex unitas, cuius functiones sunt a priori, sed non nisi a posteriori dari possunt (construi). Substantia, ratio, compositum; phaenomena: die Zeit ist beständig, indessen Erscheinungen wechseln **).

583. Alle Verbindung des Vielen ist Einheit: daher ist Vieles verbunden in einer Substanz, oder durch einen Grund, oder zu einem Ganzen.

584. Die Einheit des Grundes, die Einheit des Ganzen, die Einheit des Subjects (beim Einfachen).

*) Man vgl. in der *Metaphysik* 31, also in dem Abschnitt aus der Zeit des späteren Kriticismus. Die Verwirrung im Text daselbst Z. 25 f. ist leicht zu heben.

**) Man vgl. Kr. 230.

Die Verknüpfung vieler (unterschiedener) Dinge in einem Ganzen setzt die Abhängigkeit von einem Grunde voraus und fliesst daher *).

585. Es sind nur dreierlei *respectus reales* möglich:

1) der Folge zum Grunde, *dependentiae ab una et causalitatis ab altera parte;*

2) des Teils zum Ganzen;

3) des Accidens zur Substanz.

In allen dreien entspringt Einheit: der Subordination, der Coordination und der Inhärenz I) vieler Accidentien in einem Subject. „Ich" ist die Anschauung einer Substanz **).

Alle drei haben ihre Grenzen:

1) das *independens* II) und *absolute necessarium;*

2) die *totalitas absoluta completa: infinitum,* d. i. eine Synthesis, welche nicht grösser möglich ist;

3) das *substantiale.* Der erste Begriff zeigt an, wie Dinge durch einander, der zweite zu einander, der dritte in einander gehören. Alle drei sind *termini:* der erste das *necessarium* und sein Oppositum: das *absolute* oder *primum contingens (libertas);* das zweite die Universität: Alles zusammengenommen und ihr Oppositum: keine Zusammennehmung, *simplex.* Das dritte die Substantialität und ihr Oppositum: die blosse Relation. Alle drei sind nicht einzusehen: das erste, weil die Condition der Notwendigkeit oder andererseits alle Notwendigkeit fehlt; das zweite, weil der *terminus* der Synthesis, und im dritten die Prädicate fehlen. Alle diese Verhältnisse sind nur die realisierten logischen des Verhältnisses von Subject und Prädicat, von dem *antecedens* zum *consequens,* und von der Allgemeinheit des Begriffs des Subjects. Subject und Prädicat mit hinten angefügtem *est* bedeutet *existere* ***). Die Identität: Notwendigkeit; oder nur die Allgemeinheit: Notwendigkeit; die Particularität: Zufälligkeit.

I) Man kann auch eine subordinierte Teilung denken.

II) Es ist noch nicht klar, dass der erste Grund (z. B. Freiheit) etwas Notwendiges sei.

*) Man vgl. die Reflexionen zur Wechselwirkung.

**) Wie in der *Metaphysik* 101, 130, 220, 253 u. o.

***) Man vgl. Nr. 384, 454.

586. Alle Realverhältnisse sind entweder der Verknüpfung oder des Widerstreits. Die ersten sind entweder eines durch das andere *(ratio et rationatum)*, oder zu dem andern *(partium ad totum)*, oder in einander *(accidens et substantia)*. Die Einheit in allen Diesem ist die grösste Verknüpfung *(subordinatio, coordinatio, involutio)*. Die Grenzen sind: der erste Grund, die *omnitudo* des Verknüpften, und das letzte Subject. Eine Substanz, die den ersten Grund von allem enthält, was real ist, also ohne Abhängigkeit, ohne Einschränkung und ohne ein anderes Subject, macht das oberste *principium* von allem aus. *Ultimum rerum linearum ct.* *).

587. Es gibt dreierlei *respectus*, also auch so viel *correlata*, und also auch so viel *incompleta: rationatum pars praedicatum*. Der Teil ist als ein solcher incomplet. (Alle Dinge der Welt sind incomplet; das *ens realissimum* ist das einzige complete als ein Grund. Die Einheit des Ganzen ist doch ein Grund, warum etwas als ein *complementum* zu ihm gehört.)

588. Weil sich alle Form des Subjectiven darauf gründet, dass eine Bestimmung mit der andern zusammen verbunden wird, so ist die Inhärenz auf die Anschauung, die Verknüpfung der Wirkung mit Ursache auf die Nachbildung, umgekehrt auf Vorbildung **), Ganzes und Teil auf die Einbildung gegründet.

589. Ursache und Wirkung scheint für die Prävision zu sein, Ganzes und Teil für die Phantasie, Substanz und Accidenz für die Sinne, Möglichkeit fürs Dichtungsvermögen, Wirklichkeit für die Empfindung, Grösse auf Anschauung, Notwendigkeit für das was . . .[1]).

In allen diesen Stücken macht die beständige Verbindung

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Ich weiss nicht sicher zu ergänzen.

**) Man vgl. *Anthropologie* § 29 f. und die dazu gehörigen Reflexionen Bd. I. Nr. 134 f. — Dieselben Beziehungen der Kategorien zur bildenden Kraft finden sich auch in der *Metaphysik* 156, vgl. 153, 155.

den Grund eines abstracten Verstandesbegriffs. Denn jene Kräfte sind verbindend, und daraus entspringt die Möglichkeit der Urteile *a priori* und auch dieser Begriffe *).

590. Die Grösse ist für die reine Anschauung überhaupt, ohne Data; die Qualität für den Unterschied der [1]) Empfindung überhaupt. Die darunter gehörigen Kategorien beziehen sich auf Empfindungen der Verhältnisse, welche durch die Tätigkeit der Seele gesetzt werden. Die Position ⟨auf⟩ das Dichtungsvermögen, die Empfindung und die . . [2]).

591. Die Verstandesbegriffe drücken alle *actus* der Gemütskräfte aus, insofern nach ihren allgemeinen Gesetzen Vorstellungen möglich sind, und zwar diese ihre Möglichkeit *a priori*.

592. (** Wir gehen die Kategorien analytisch durch. Unterschied von Quantität und Qualität überhaupt.

593. Zuerst Analytik der Kategorien ohne synthetische Sätze: Unterscheidung der reinen oder auf Phänomena angewandten Verstandesbegriffe ***).

[1]) Ursprünglich, von Kant durchstrichen: für die Empfindung.

[2]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Zu dieser und der vorhergehenden Reflexion vgl. die Reflexionen zur Deduction. Sie alle bilden Ansätze zu der subjectiven Deduction (Kr. Beil. I. X f.), wie sie, allerdings ungleich tiefer als oben, in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. vorliegt. Als Fortsetzung erscheint Nr. 1041.

**) In die nachstehende Reihe habe ich nur diejenigen auf das Wesen der einzelnen Kategorien bezüglichen Reflexionen aufgenommen, die entweder lediglich formelle Bestimmungen enthalten, oder sich auf die ganze Kategorientafel beziehen. Alles, was zur Analytik der einzelnen Kategorien gehört, ist, damit das Gleichartige zusammenbleibe und auch der Unterschied gegen den Gang der Kr. d. r. V. nicht zu gross werde, in Nr. 607 f. zusammengestellt. Man vgl. dazu Kr. 109 f.

***) Die Analytik der Grundsätze enthält, wie sie uns ausgeführt vorliegt, bekanntlich weder die Analyse der reinen, noch eine durchgeführte Unterscheidung derselben von den angewandten Kategorien.

594. Einige Handlungen des Verstandes gehen bloss darauf, eine objective Ordnung unter die Begriffe zu bringen, andere die Handlungen, wodurch man durch dieselben Dinge denkt*).

595. Die Grösse ist ein Verhältnis der Vergleichung, die drei übrigen der Verknüpfung. Das logische Verhältnis ist auch entweder der Vergleichung: Identität und Diversität, oder der Verknüpfung: Allgemeines und Besonderes.

596. Die Kategorie des Verhältnisses (der Einheit des Bewusstseins) ist die vornehmste unter allen**). Denn Einheit betrifft eigentlich nur das Verhältnis. Also macht dieses den Inhalt der Urteile überhaupt aus, und lässt sich allein *a priori* bestimmt denken.

597. *N. B.* Wenn die folgende Kategorie zu Ende ist, so muss sie mit der vorigen in Verbindung betrachtet werden***). Hinter den Kategorien sogleich die Vergleichungsbegriffe: Identität und Diversität; Aehnlichkeit, Gleichheit, Congruenz; *oppositum et contrarium;* und danach selbst die Kategorien verglichen†). Von der Einteilung überhaupt[1]).

598. Das Wort: „lediglich, bloss, allein, nur, ganz"; die Wörter: „überhaupt, schlechthin, schlechterdings". Jenes sind Wörter nicht der Schranken, sondern des Actus der Einschränkung. Die Wörter: „an, durch, zu" sind die Functionen der Kategorien††).

[1]) Die Reflexion ist im Manuscript Fortsetzung von Nr. 639.

*) Man vgl. Kr. 110.
**) Man vgl. dagegen Kr. 131 und andererseits Nr. 569 f.
***) Man vgl. Kr. 110.
†) Also ein erster reicherer Plan der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.
††) Man vgl. die Andeutungen über die transscendentale Grammatik in der *Metaphysik* (*Mitteilungen* a. a. O. 79), der *Logik* W. VIII. 13, der Kr. 108. und *Uebergang* XIX. 571. Es liegt wol eine Erinnerung an Lambert vor.

Kriticismus, spätere Zeit.

599. Alle Erkenntnis besteht in Urteilen, die Urteile mögen nun unmittelbar oder mittelbar (Vernunftschlüsse) sein. Denken heisst urteilen. Selbst die Begriffe sind Prädicate. Demnach werden Begriffe, denen kein Gegenstand gegeben ist, welche aber doch die Arten, Gegenstände überhaupt zu denken, ausdrücken sollen, dasjenige in sich enthalten, was in den Urteilen relativ von zwei Begriffen auf einander gedacht wird.

Gemeingiltige Begriffe haben eine logische Stelle unter den Begriffen. Die*) Stelle in einem Urteil ist eine logische Function; sie ist . . . Die bestimmte logische Function einer Vorstellung überhaupt ist der reine Verstandesbegriff.

600. Die Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen in der Vorstellung eines Objects überhaupt ist das Urteil. Die Vorstellung eines Objects überhaupt, sofern es in Ansehung dieser objectiven Einheit des Bewusstseins (der logischen Einheit) bestimmt ist, ist Kategorie.

601. In den hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlüssen ist die Subsumtion eine Veränderung des Problematischen ins Assertorische. Wie ist dieser Uebergang in der Ontologie**)?

602. Vier Titel der Verstandesbegriffe; unter jedem drei Kategorien, und zu diesen verschiedene Prädicabilien. Die Prädicabilien, die gewiss sind, z. B. in den *verbis;* von Handlung und Leiden, Zeit und Zahl.

603. Relation und Modalität gehören zur Naturbetrachtung der Wesen, Quantität und Qualität zur Wesenlehre.

*) Es fehlt ein unleserliches übergeschriebenes Wort.

**) Man vgl. Kr. 100 und *Logik* § 76, dazu die Erläuterung *Gött. gel. Anz.* 1880, 612; überdies die Reflexionen über die Ideen.

604. Es ist merkwürdig, dass die Kategorien der Quantität und Qualität keine *opposita* und *correlata* haben, so wie die der Relation und Modalität (obgleich die der Qualität ein *oppositum* als Abstufung, nämlich die Negation enthalten)*). Der Grund davon scheint der zu sein, dass die ersten bloss die Apprehension der Anschauung enthalten und sie synthetisch hervorbringen, die zweiten aber Verhältnisbegriffe, entweder der Objecte untereinander oder zum Erkenntnisvermögen sind.

605. Zur Section von Substanzen: das Verhältnis der Realitäten. Kategorie ist der Begriff, durch den ein Object überhaupt in Ansehung einer logischen Function der Urteile überhaupt (d. i. der objectiven Einheit im Bewusstsein des Mannigfaltigen) als bestimmt angesehen wird, d. i. dass ich das Mannigfaltige seiner Anschauung durch eines dieser Momente des Verstandes denken müsse.

Es sind darum drei logische Functionen unter einem gewissen Titel, mithin auch drei Kategorien: weil zwei derselben die Einheit des Bewusstseins an zwei *oppositis* zeigt, die dritte aber beiderseits Bewusstsein wiederum verbindet. Mehr Arten der Einheit des Bewusstseins lassen sich nicht denken. Denn es sei *a* ein Bewusstsein, welches ein Mannigfaltiges verknüpft, *b* ein anderes, welches auf entgegengesetzte Art verknüpft, so ist *c* die Verknüpfung von *a* und *b* **).

606. Es ist ein grosser Vorteil, wenn man die Wissenschaft technisch machen kann, d. i. unter Functionen der Einbildungskraft bringen und einteilen kann; z. B. Tafel der Kategorien. Das Technische ist bloss mechanisch[1] oder architektonisch. Jenes *a posteriori*, dieses *a priori* (Kunst und Wissenschaft)[1]) nach einem *principio* ***).

[1] Nach dem Augenmass einteilen.

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers.

*) Die nachfolgenden Reflexionen beziehen sich auf Kr. § 11.

**) Im Manuscript folgt hier Nr. 459.

***) Man vgl. Pr. § 39.

2. Zur Analyse der einzelnen Kategorien*).

A. Quantität.

Dogmatismus**).

607. Ein jedes Quantum ist ein Compositum, dessen Teile alle ihm gleichartig sind, folglich ist es Continuum und besteht nicht aus einfachen Teilen. Folglich ist zwar nicht ein jedes Compositum, aber doch ein jedes Quantum ein Continuum.

608. *Compositum vel originarie vel derivative tale. Prius, cuius compositione omni sublata nihil remanet, cuius divisio antecedit compositionem; cuius autem compositio antecedit omnem divisionem est derivativum. Cuius divisio omnis est quantitativa, h. e. in homogenea, est continuum; cuius divisio est heterogenea, in partes simplices (non quanta), est qualitativa.*

609. Ein Ganzes ist entweder quantitativ oder qualitativ***). Das letztere ist ein *compositum* oder *quantum discretum. Partes qualitativae* heissen Glieder. Sie sind der Qualität nach von Ganzen unterschieden; z. B. Regenbogen und Bogen schlechthin.

610. *Divisio est vel logica quatenus varia tamquam contenta sub aliqua notione superiori spectantur; ⟨vel⟩ mathematica, quatenus plura tamquam partes eiusdem totius distinguuntur (divisio idealis); ⟨vel⟩ physica, quatenus agitur in partes ita, ut tollatur nexus realis, per quem constituunt idem totum (divisio realis)*†).

*) Man vgl. hierzu die Reflexionen, die sich auf die Grundsätze des reinen Verstandes beziehen.

**) Die Zeitbestimmung ist durchaus unsicher. Beziehungspunkte, welche die in den drei ersten Reflexionen vorliegende Lehre von der Continuität aller homogenen Grössen stützen könnten, habe ich in den Schriften Kants nicht aufgefunden.

***) Dagegen *Metaphysik* 50: „Der Begriff vom Ganzen liegt in der Quantität.“

†) Man vgl. dagegen die schon oben citierte Erörterung Kants *M. A. d. Rechtslehre* §. 30.

Kritischer Empirismus*).

611. Die Grösse eines Dinges ist die Einheit, welche durch die blosse Wiederholung von einem und demselben erzeugt werden kann. Die wiederholte Setzung von eben demselben ist die Menge; was also eine Grösse hat *(quantum)*, enthält eine Menge. Die Grösse ist die vereinigte Menge, oder ⟨die⟩ Einheit, die mit einer gegebenen Menge einerlei ist. Der bestimmte Begriff der Grösse eines Dinges beruht darauf, dass die Einheit gegeben sei. Alle continuierlichen Grössen können ihrer Grösse nach nur relativ erkannt werden. Die geteilte Grösse kann absolut erkannt werden, nämlich durch die absolute Einheit und die Zahl**).

612. Ein jedes *quantum continuum* als ein solches ist das, wodurch eine Menge homogener Teile gesetzt wird; folglich geht es notwendig vor der Zusammensetzung vorher. Die Zusammensetzung, die vor der Menge vorhergeht, gibt *quantum discretum.*

613. Alles wird entweder *distributive* oder *collective* betrachtet. Jenes deutet einen allgemeinen Begriff an, sofern er ein gemeinschaftliches Merkmal der niedrigen ist***); das zweite zeigt die Zusammennehmung von Vielem an. Weil nun die Collection von allem nicht immer geschehen kann, so ist bisweilen die *omnitudo collectiva* eingebildet.

614. Alle Eigenschaften der Dinge haben einen Grad, das Ding selbst aber (Substanz) nicht. Alle intensive Grösse muss doch zuletzt auf extensive gebracht werden†).

615. Die Grösse eines Dinges, sofern es nicht als zusammengesetzt angeschaut wird, weil seine Teile nicht ausser einander

*) Die Zeitbestimmung ist ebenfalls unsicher. Es fehlen festere Anhaltspunkte.

**) Man vgl. dagegen Kr. d. U. 81.

***) Man vgl. Nr. 563.

†) Man vgl. spätere Reflexionen.

im Raum sind, deren Entstehen und Vergehen aber als zusammengesetzt (in der Zeit) angesehen werden kann*), ist ein Grad. Intellectuelle Grösse ist die des Grundes.

616. *Monas nec est mathematice divisibilis, quoniam plura in ipso discernibilia non sunt partes, sed rationata* **).

617. *Cognati conceptus, qui plura posita in uno repraesentant: Compositum, qnantum, totum;* ein jedes hat *partes.* Im ersten fange ich davon als Einheit an, im zweiten bestimme ich eine andere Einheit durch ihre Wiederholung.

618. Ein Ganzes ist entweder der Ableitung oder Zusammensetzung. Das letztere ist dasjenige, in welchem eines in einem gewissen Zustande nicht ist, ohne dass ein anderes in einem ähnlichen auch sei. Es macht also vieles eine reale Einheit aus, z. B. wenn ein Teil eines Körpers nicht bewegt werden kann, ohne dass der andere mitbewegt wird. Es kommt hierbei alles bei Substanzen auf die wechselseitigen Einflüsse der Veränderung ⟨an⟩.

Die Zusammensetzung ist die zufällige Einheit des Vielen. Daher ist nicht ein jedes Ganze zusammengesetzt, z. B. der Raum, weil die Einheit hier vor der Vielheit vorhergeht, oder die Vielheit die Einheit, um darin gedacht zu werden, voraussetzt. Diese Einheit besteht in der Verknüpfung entweder mit einem dritten oder untereinander. Diese Zusammensetzung ist entweder ideal oder real; das erste durch Zusammennehmung, das zweite durch Verknüpfung.

Ein Ganzes ist also entweder der Fortsetzung oder Zusammensetzung, das erstere ist *quantum continuum*, das zweite *discretum.*

*) Man vgl. dagegen Kr. 210: Die Grösse des Realen wird, weil sie in einem Augenblicke geschieht, nicht in der (successiven) Synthesis der Apprehension angetroffen.

**) Die Ausführung W. II. 331 f. (295) ist der obigen präcisen Formulierung verwandter, als die Abweisung der *partes substantiales* in der *Monadologia physica.*

Das erste hat zufällige Vielheit in Einem, das zweite zufällige Einheit in Vielem.

Etwas, wodurch vieles gesetzt wird, ist darum kein Ganzes, sondern das, was aus vielem besteht (deren jedes ohne das Ding selber und das Ding selber nur durch jedes derselben besteht). Gott ist also kein Ganzes.

619. *Unum plurium se mutuo determinantium est compositum. Unum plurium in se mutuo influentium est compositum substantiale.*

Kritischer Rationalismus.

620. Das Allgemeine ist nicht immer von dem Besonderen entlehnt. Die geometrischen Eigenschaften werden nicht aus den besonderen Bestimmungen der Figuren, sondern diese vom allgemeinen Raume entlehnt*). Ebenso mit der Zahlwissenschaft**). In dem göttlichen Willen wird alles bestimmt nach allgemeinen Regeln; und wenn ich in der Substanz die Allgemeinheit des Grundes aufhebe, so hört sie auf Substanz zu sein. Diese reale Allgemeinheit ist die Ableitung der Partialbestimmungen aus dem Ganzen als einem Grunde. Es ist alsdann ein stehendes Princip. Wenn die Dinge schon gegeben sind, so geht die Erkenntnis vom Besonderen zum Allgemeinen. Von dem Grunde aber, durch den die Dinge gegeben werden, geht der Schluss aus dem Allgemeinen aufs Besondere, beim Ganzen aus der *universitate* zum *individuo*.

621. Die Grenze, Ziel, Ende sind Negationen, welche die grössere mögliche Hinzutuung ausschliessen. Die Schranken sind

*) So auch in der Dissertation W. II. 412. Man vgl. die dritten Argumente der metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit in der Kr. d. r. V. sowie Pr. 116.

**) Dem widerspricht die Fassung vom *numero* a. a. O.: „*qui ipse non est nisi multitudo numerando i. e. in tempore dato successive unum uni addendo distincte cognita;* ebenso W. II. 405. Dennoch kann diese Uebertragung der Bestimmung von Raum und Zeit auf die Zahl nur der oben bestimmten Periode angehören, welche dieselbe nach W. II. 403 auf alles, was unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit betrachtet werden kann, überträgt.

Negationen, welche von dem gegebenen Grössten alles ausschliessen, ausser einiges. Die Zahl ist eine Menge, welche Grenzen hat; eine bestimmte Grösse in Raum und Zeit entspringt aus den Grenzen der Unendlichkeit. Jene ist immer eine ganze Zahl, diese ein Bruch. Bei jener werden nicht Verringerungen gedacht, diese ist nur dadurch möglich. Die Definitionen entspringen analytisch durch die Schranken noch grösserer Begriffe, und werden vorgetragen synthetisch durch die Grenzen der Zusammensetzung der Merkmale. Die Definition ist wie eine geometrische Figur, welche einen Raum einschliesst durch die Zahl und Grösse der Seiten und durch die Art der Zusammensetzung derselben; der Raum ist das *definitum*. Schliesst sich nicht die Figur, so ist die *definitio latior suo definito*.

622. Die Grösse wird entweder durch die Zusammensetzung, oder durch Einschränkung eines gegebenen All erkannt. Die erste erfordert immer die Zeit*).

623. Wie gross etwas sei, lässt sich nur relativ erkennen. Absolute Einheit gibt es nicht, ausser *ens realissimum* **).

Also ist die Einheit nicht immer das, was etliche Mal wiederholt die Grösse ausmacht; denn *ens realissimum* ist Einheit, kann aber nicht wiederholentlich gesetzt werden.

624. Nur die *omnitudo* ist absolute Einheit und *iudicium rationale*.

625. Zu den Intellectualien der Grösse gehören die Allheit, die Schranken, die Endlichkeit. Ein solcher Begriff von Grösse ist kein blosser Vergleichungs- und Verhältnisbegriff. Er kann

*) Die Bestimmung der Zahl also wie W. II. 405, 412. Die Ausnahmestellung der continuierlichen Grösse im Sinne von W. II. 399 als *conceptus intellectualis*.

**) Also die spätere *suppositio relativa* der regulativen Einheit der Erfahrung. Man vgl. Kr. 704, 611 Anm.

absolut von einem Dinge verstanden werden. Das Ganze, der Teil. Grenzbegriffe: Das erste; das letzte; alles.

626. Da das Mass der Grösse selbst Grösse ist, so kann alle Grösse nur relativ bestimmt werden, und ist bei *phaenomenis* auch nur ein Begriff von der Art, wie Vorstellungen durch gemeinschaftliche Einheit zusammengesetzt werden können. Es gibt keinen Begriff der absoluten Grösse, als wo das All durch den Begriff des Dinges schon bestimmt ist*); nur die metaphysische Vollkommenheit ist absolute Grösse.

627. Im *noumeno* kann ich mir die Quantität nur durch das Verhältnis zum *illimitato*, d. i. dem, was *omnitudinem* enthält, als dem Massstabe denken, und zwar durch blosse Negationen. Das *ens realissimum* ist ein bestimmtes Quantum, aber nicht das *infinitum*, weil das Quantum an sich durch die Möglichkeit es ganz auszumessen, wie gross es sei, nicht bestimmt wird. Das *maximum* ist umgekehrt darum nicht auch *infinitum***). Aber es ist doch ein *totum absolute tale*. In *phaenomenis* gibt's keine absolute Totalität.

628. Die Bestimmung der Grenzen geschieht im Unendlichen (Raum und Zeit)***), die Bestimmung der Schranken im unendlichen Dinge. Jenes in einer unendlichen Erscheinung, dieses in einer unendlichen Realität.

629. Die Unendlichkeit ist kein objectiver bestimmter Begriff einer Grösse im Verhältnis auf andere, sondern subjectiv

*) Der Text ist zweifellos. Nach W. II. 38 ist „im absoluten Sinne etwas nur vollkommen, insofern das Mannigfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält.“

**) Man vgl. W. II. 197, 403.

***) Man vgl. W. II. 412.

eine Uebersteigung einer Grösse über alle von uns angebliche, obgleich nicht durch jeden Verstand angebliche*).

630. Ein jedes Quantum ist entweder ein *compositum*, d. i. *syntheticum*, oder ein *analyticum*. *Compositum* ist, dessen Teile vor der Zusammensetzung sein können und was nur durch Zusammensetzung und Verbindung wird. Ein jedes *compositum* besteht aus *simplicibus*, und ist *divisibile*.

Quantum indivisibile ist, was nicht *per compositionem minorum quantorum* entspringen kann. Die Grösse, Kraft des Verstandes ist kein *compositum*; eine grössere moralische Vollkommenheit auch nicht. Die kleineren Grade entspringen nur aus der Einschränkung des grössten; und dieses ist das erste, was an sich gegeben ist**). Ein jedes solches *quantum* ist *continuum*. Ein *discretum* ist zusammengesetzt. In allen denjenigen Grössen, die nicht durch die Zusammensetzung des Kleinen entspringen können, obzwar diese darin enthalten sind, ist ein *progressus continuus in infinitum;* denn sie sind selbst nur durch ein Grösstes da, und sie werden nur durch andere, die zugleich sind, eingeschränkt.

631. *Compositum est vel formale, quod non nisi formam compositionis continet, e. g. intuitus sensitivi; vel reale, et hoc vel reale phaenomenon vel reale noumenon.*

632. Das Ganze ist entweder der Subordination: Reihe (Reihenfolge), oder Coordination: Aggregatum (Haufe).

633. *Plura conjuncta faciunt compositum, omnia conjuncta totum; ergo non omne compositum (e. g. aeternitas) est totum, quamquam omne totum est compositum. Vox „omnia" sumitur vel generice vel singulariter.*

*) Die Definition des Unendlichen schon W. II. 396; dem Schluss entspricht jedoch W. II. 396 Anm., Ende.

**) Dasselbe folgt aus der Bestimmung der *perfectio noumenon* W. II. 403.

De omnibus numeris enunciamus generice in arithmetica, et omnes lineas rectas cogitamus in geometria generice, sed omnes et singulas cogitare non licet.

In notione rationali compositi terminus analyseos est simplex et terminus syntheticus totum. Prior est terminus a priori, hic a posteriori *). *Ut cogitentur omnia distributive necesse est, ut simul unitates ponantur; ideoque aeternitas non est totum.*

In quolibet toto itaque cogitanda sunt: materia, forma et totalitas.

Kriticismus, erste Periode.

634. Die Grösse eines Ganzen ist extensiv, die Grösse eines Grundes ist intensiv oder Grad. Der Anfang eines Grades *(minimum)* heisst Moment**).

635. Die Grösse betrifft nur die Einteilung der Vorstellung, wie sie aus der Wiederholung entspringen kann, aber nicht die reale Zusammensetzung und den Ursprung aus derselben mit vorher gegangenem Einfachen.

636. Die Quantität stellt keine Sache selbst***) dar, aber wol *substantia causa compositum.*

637. Die Extension hat auch einen Grad, weil sie nach der Wortbedeutung von nichts entsteht und sich ausbreitet. Der Raum hat extensive Grösse.

638. Grösse des Raumes und Grad der Ausdehnung †).

*) Im relativen Sinne wie W. II. 397, § 1 Ende. Zu der ganzen Reflexion vgl. ebenda § 2. Man vgl. jedoch auch in der *Metaphysik* 262, 80 f.

**) Man vgl. dagegen Kr. 210, 254.

***) D. h. also kein empirisches Object. Man vgl. Nr. 1419.

†) Für die beiden letzten Reflexionen gibt die Zeitbestimmung den Endpunkt.

639. Raum und Zeit. Vom Anfange nach dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Erkenntnis und dem Satz des Widerspruchs. Ein jedes Object des Denkens ist entweder Etwas oder Nichts. ⟨Letzteres⟩ entweder, sofern dem Object kein Gedanke correspondiert, d. i. das Denken selber nichts ist, d. i. sich widerspricht, oder dem Gedanken (der sich nicht widerspricht) kein Object (in der Anschauung keines) correspondiert. Das Denken subjectiv als Vorstellung betrachtet, ehe es analysiert wird, hat jederzeit ein Object, allein wenn sich das Denken widerspricht, so ist der Gedanke und darum das Object nichts, und beides wird weggestrichen. Wo der Gedanke bleibt, da ist das Object nach der *analysi* problematisch*).

Etwas kann nun entweder bloss gesetzt oder wiederholentlich *(iterative)* gesetzt werden, um die Vorstellung des Objects zu Stande zu bringen. Im letzteren Falle ist es Vielheit, im ersteren Eines. Alle Vielheit ist also gleichartig und die wiederholte Setzung ist Hinzutuung. Das Object, dessen Vorstellung durch die Vielheit gegebener entspringt, ist ein Quantum; und die Vorstellung desselben als eines Objects, das Vieles in sich enthält, ist die der Grösse. In aller Grösse ist Zusammensetzung. Das, woraus etwas zusammengesetzt wird, heisst Einheit und ist comparativ, d. i. aus der gleichen Einheit nicht zusammengesetzt, mithin einfach. Also sind Einheiten beziehungsweise einfach, aber an sich selbst können sie wieder zusammengesetzt, d. i. Grössen sein.

Ein Object von gewisser Art ist in derselben Art gleichförmig, z. B. Raum. Als Vielheit aber kann die Einheit doch auch dem Quanto ungleichartig sein, und die Einheit kann ein Quantum sein, das wiederum aus Einheiten von ganz anderer Art zusammengesetzt ist. Dennoch ist nicht jede Vielheit eine Grösse, sondern die, so mit dem Object, davon die Grösse betrachtet wird, gleichartig ist. Was Menge, was Zählen, was Zahl, was unendliche Grösse sei. Gegeben (ist contradictorisch), oder nur unendlicher Fortschritt, dadurch die Grösse nur negativ bestimmt wird**). Raum und Zeit sind *quanta a priori; quanta continua et discreta.* M a s s: Das Mass der Grösse an sich selbst ist Allheit, der Comparation gegebene Einheit (in der Anschauung).

*) Man vgl. Kr. 346 f.
**) Man vgl. Nr. 357.

Wir kennen nur comparative Grösse. Grenzen: Raum und Zeit haben sie allein. Grösse des reinen Denkens: Schranken. Im Denken sind Schranken*), in der Anschauung Grenzen.

Kriticismus, spätere Zeit**).

640. *Determinatio entis (alicuius)***) quatenus quid sit positum spectari potest, est qualitas. Determinatio entis, quatenus quoties sit positum aliquid spectari potest, est quantitas.*

Unum, in quo est quantitas, est quantum.

Aliquoties facta positio eiusdem est multitudo.

*(Unitas absoluta non est quantum)***).*

In quolibet quanto est multitudo, et in quo est multitudo, est quantum.

Addendo successive unum uni multitudinem distincte cognoscere est numerare.

Multitudo numerando distincte cognita est numerus.

*Quantum in quo quoties sit positum unum in se est indeterminatum (quod fit in eo, quod non est nisi mera possibilitas coordinationis)***) est continuum; quantum, in quo quoties sit positum unum, in se est determinatum, est discretum.*

641. Ein Quantum, durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Teile bestimmt ist, ist *discretum*, durch dessen Begriff der Quantität die Menge der Teile an sich unbestimmt ist, ist *continuum* †).

642. Die Vielheit, die zugleich gegeben ist, sofern sie unbeschränkt ist, kann gar nicht bestimmt erkannt werden; denn jede Beschränkung besagt die Bestimmung; die nicht zugleich gegeben ist, kann nicht durch Beschränkung, sondern ⟨muss durch⟩ Fortgang erkannt werden ††).

*) So weder Kr. 756 noch Pr. 166.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt. Nr. 640 kann ganz früh sein.

***) Das Eingeklammerte ist späterer Zusatz Kants.

†) Man vgl. Kr. 456 Anm., 555; *Metaphysik* 51, 90.

††) Man vgl. die Reflexionen Nr. 357 f., sowie Kr. 460.

643. *Quantitas continua* entspringt aus dem Nichts in einer Zeit durch continuierliche Position.

644. Eine Grösse, in der jede Einheit selbst eine Grösse ist, ist continuierlich; folglich die keine absolute Einheiten in sich enthält*), mithin an sich keine Zahl, sondern Menge überhaupt ausmacht.

645. Alle Grösse ist zusammengesetzt, weil sie teilbar ist, und nicht umgekehrt; die Teile sind nicht vor der continuierlichen Grösse.

646. Die Grösse eines *quanti* als Menge (gegeben) ist extensiv. Die Grösse der Einheit ist intensiv, d. i. der Grad.

647. *Quantum absolute minimum non foret quantum; ergo est impossibile. Absolute maximum non foret dabile quoad quantitatem; ergo ut objectum intuitus est impossibile***).

648. Der Begriff des *maximi* ist relativ, der *omnitudo* zwar absolut, aber unbestimmt, des *infiniti* subjectiv***).

649. *Totum reale, in quo est nexus; hoc si per partium additionem est possibile, est compositum; totum ideale, in quo est conjunctio* †).

650. *Unitas multitudinis est omnitudo. Totalitas est omnitudo synthetica (collectiva).*

*) Man vgl. Kr. 211.

**) Man vgl. Kr. d. U. 86.

***) So auch in der *Metaphysik* 63.

†) Man vgl. a. a. O. 59.

Sie ist die Kategorie der Allheit in der Synthesis der Grösse oder der Aggregation. Vom absoluten All *).

651. Ein *compositum* ist unter allen *conjunctis* nur das zu nennen, das durch die Verbindung des Mannigfaltigen, davon eines ohne das andere möglich ist, gedacht wird **).

652. *Plura coordinata, h. e. se invicem determinantia in uno, faciunt compositum.*

653. Wenn ich nicht auf die Homogeneität des Vielen sehe, so ist *simplex compositum totum* im Gegensatz mit dem *quanto: unum, pluralitas et omnitudo.*

654. Das Ganze gehört zur Grösse nämlich der *omnitudini.* Das *compositum* gehört zur Relation und zwar der *reciprocae coordinationi:* was durch die *coniunctionem (mutuam)* möglich ist. Ein *quantum* ist an sich selbst kein *compositum,* aber sein Begriff kann *per compositionem idealem* entspringen. Daher wir von *compositis realibus* reden. Das *compositum ex accidentibus* ist *collectivum, ex substantiis* ist *aggregatum.*

655. *Infinitudo progressiva est possibilis, collectiva non item: Totalitas* ***).

656. *Infinitudo* ist nicht die Idee der *omnitudo,* auch nicht des *maximi* †).

*) Man vgl. Kr. 111 u. 379.

**) So in dem Zusatz zur zweiten Auflage Kr. 201.

***) Man vgl. Kr. 456 Anm.; 460; *Metaphysik* 65.

†) Man vgl. a. a. O. 63 f.

B. Qualität.

Kritischer Empirismus.

657. In Ansehung der Quantität gelten eben diese Verhältnisse als in Ansehung der Qualität. *Positio, defectus* und *privatio* haben die Zeichen *a*, 0 und *a**).

Kriticismus**).

658. Der innere Unterscheidungsgrund der Dinge, sofern sie als Quanta betrachtet werden, ist die Quantität; sofern sie nicht ihrer Quantität[1]) nach betrachtet (angeschaut oder beurteilt) werden, ist die Qualität. Die Figur ist Qualität, darin lassen sich noch gleiche Räume unterscheiden ***).

659. Im metaphysischen Verstande sind von einerlei Art Dinge, aus deren einem zu dem andern der Uebergang durch die Abänderung der Grösse, es sei in einer Eigenschaft oder in dem Verhältnisse zweier, möglich ist. Dagegen sind Dinge von verschiedener Art solche, deren Regel schon verschieden ist.

660. Der Unterschied eines Dinges von andern durch die Vielheit des Gleichartigen, was in beiden enthalten ist, ist die Grösse. Der Unterschied des Ungleichartigen ist die Qualität.

661. Ein jedes Quantum hat eine Qualität *(continuum)* †), und jedes Quale eine Quantität (Grad).

[1]) Im Manuscript ursprünglich: „nicht als Quanta".

*) Ich schätze auf die Zeit der *Negativen Grössen.* Man vgl. etwa W. II. 96.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Man vgl. Nr. 312.

†) So auch *Metaphysik* a. a. O. 63.

B. 1. Realität.

Kritischer Empirismus.

662. Die Realität ist das *transscendentaliter addendum*, Negation ⟨das *transscendentaliter*⟩ *subtrahendum*. Sie dient zur transscendentalen Grösse, z. B. alle Materie, die Extension enthält, alle Schranken: Extension (Raum), die Zeit: Intension. Die Realität ist das Object der Empfindung *in abstracto*, die Negation der Mangel derselben.

663. *Realitas* ist *materia cognitionis*[1]; sie mag affirmativ oder negativ gebraucht werden.

1) Sind *constitutiva* der Dinge, *negativa* nur der Begriffe.

664. Realität oder Negation; bezeichnet den Begriff des Einfachen.

665. *Contrarium realitatis (respective talis) est ratio tollendi realitatem, e. g. descensus respectu ascensus. Realitas absolute talis non est contrarie opposita realitati pariter absolutae**).

Kritischer Rationalismus.

666. *Inter realia et negativa phaenomena non datur tertium sensuale, sed intellectuale***); *inter realitates phaenomena datur tertium* = 0.

667. Die Synthesis der Realität besteht bloss in der Absonderung von der einigen grössten durch Negation, weil Nega-

*) Der Gedankenkreis, dem die Reflexion entstammt, ist zwar schon in der dogmatischen Zeit angelegt (W. I. 389), aber die meiste Verwandtschaft bieten die Ausführungen W. II. 96 ff., 129 f.

**) Das Nachstehende ist späterer Zusatz Kants. Das *tertium intellectuale* ist nach Kr. 329 die Kraft.

tionen Realität voraussetzen; folglich ist darin der Unterschied des Zusammengesetzten und Einfachen*).

Kriticismus.

668. *Realitas in sensu substantivo* ist eine Vollkommenheit im metaphysischen Verstande.

669. *Realitas adjective* genommen wird der Idealität entgegengesetzt und bedeutet das Objective; z. B. Realist in Ansehung der Körper, oder Idealist**). Ebenso: Natur***) *adjective* genommen bedeutet etwas anderes als die Natur schlechthin. Grössen und die Grösse eines Dinges[1]).

670. Logische Position: Affirmation. Transsscendentale Position: Realität. Die Opposition der Realitäten gegen einander ist real, gegen Negationen ist logisch†).

671. *Realitas phaenomenon* oder *noumenon:* ⟨*phaenomenon*⟩ was in der Erscheinung der Wahrnehmung (Empfindung) correspondiert, oder dem Mangel der Wahrnehmung; *noumenon* ist was in dem Gegenstande an sich selbst Position ist††).

672. *Realitas est vel comparativa vel absoluta. Realitas phaenomenon non est absoluta, e. g. impenetrabilitas.*

673. Realitäten in der Erscheinung (Erfahrung) können einander wol widerstreiten; aber nicht *in noumenis*, weil bei

[1]) Der letzte Satz ist später hinzugefügt.

*) Man vgl. *Metaphysik* 49.
**) Man vgl. *Metaphysik* 100.
***) Genaueres in den späteren Reflexionen über den Begriff der Natur.
†) Man vgl. Kr. 626 und in der *Metaphysik* 49.
††) Man vgl. a. a. O. sowie Kr. 320 u. ö.

diesem das Oppositum der Realität muss *a priori* gedacht werden, folglich nicht anders als logisch, d. i. Negation sein kann *).

B. 2. Negation.

Kritische Zeit**).

674. Negation ist von Realität nicht specifisch unterschieden. Sie ist das Mittel zwischen zwei entgegengesetzten Realitäten, das beiden gemein ist. Zwischen *contradictorie oppositis* ist kein Mittel, wol aber zwischen *realiter oppositis* ***).

675. Die Negation ist es entweder der Quantität oder Qualität nach. Im ersten Falle ist ⟨sie⟩ als ein verschwindendes Quantum anzusehen und nichts als bloss Limitation, und der Realität nicht contradictorisch entgegengesetzt, so dass eines von beiden stattfände, sondern *disparatum* oder *defectum*. Im zweiten Falle ist es *negatio oppositionis*, als wenn ich sage: ein Geist ist nicht zusammengesetzt, folglich einfach. Dagegen kann ich nicht schliessen: Ein Geist nimmt nicht einen Raum ein, folglich ist er in einem Punkte gegenwärtig; denn hier wird dieselbe Qualität der Gegenwart angenommen, und der Punkt ist ein verschwindender Raum †). ⟨Ebenso⟩: Gott bewegt sich nicht, folglich ruht er.

676. Man kann die Negation entweder als der Realität oder als der Affirmation entgegengesetzt betrachten. Im letzten Falle ist sie das logische Oppositum, im ersten die Limitation. „Ein Geist ist nicht ausgedehnt“ bedeutet nicht so viel als: seine Ausdehnung ist verschwindend, sondern er kann sie gar nicht haben. Dagegen ist der Punkt nicht ausgedehnt als ein verschwindender Raum. Geister können also nicht als Punkte angesehen werden.

*) So auch Kr. 320 f.

**) Zu sicherer Zeitbestimmung fehlen die Anhaltspunkte.

***) Man vgl. W. II. 96 sowie Nr. 666.

†) Man vgl. W. II. 329 Anm., 331 f.

677. Wenn ich das Nichtsein von einem Prädicat sage, so muss darunter nicht sofort das blosse Verschwinden desselben gedacht werden, und ich darf das Subject nicht in dieselbe Art der Dinge rechnen, sondern oft muss ich es zu einer andern Art zählen.

678. *Negatio est vel rationatum rationis tollentis, vel deficientis* [1]; *prior est privatio, posterior proprie dici non potest rationatum, quia nihil in ipso ponitur.*

[1] Der letztere kann noch als ein verschwindender Grund, und also specifisch einerlei mit der *ratione ponenti* gedacht werden. Z. B. Punkt ein unendlich kleiner Raum, Ruhe als verschwindende Bewegung*).

679. Negation des Mangels = 0 kann als unendlich kleiner Grad angesehen werden**), aber nicht Negation des Widerspruchs der Begriffe (Opposition der Qualität).

680. Das Denken der Negation ist eigentlich ein Denken der Wegschaffung wahrer Position, die sonst könnte in den Verstand einschleichen. Eine sichtbare Mondfinsternis ist möglich, aber nicht: sichtbare Dunkelheit des Milton***).

B. 3. Limitation.

Kritischer Empirismus†).

681. *Realitas, negatio, limitatio.*

Eine jede *negatio* ist entweder bloss *limitatio*, d. i. *oppositum* der Quantität, oder *negatio repugnantiae* und ein *oppositum* der

*) Man vgl. W. IV. 376. Die Anmerkung ist späterer Zusatz.

**) Das Gegenteil behauptet Kant a. a. O.

***) Eine Zeitbestimmung ist nicht möglich. Man vgl. sowol W. II. 130 als Kr. 300, 322 u. ö.; „wahrer" ist mehr geraten als gelesen.

†) Die Zeitbestimmung ist unsicher.

Qualität. Was von einem *quanto* gilt, gilt auch von dem *limite quanto*; denn die Qualität bleibt.

682. Was der Totalität entgegengesetzt ist, ist die Limitation, was der Allgemeinheit entgegengesetzt ist, die Restriction.

Kriticismus.

683. Das *limitatum* der Sinnlichkeit: *non infinitum*. Das *limitatum* des Verstandes: *non omnitudo.*

684. Die Limitation unterscheidet sich darin von der Restriction, dass jene bloss die Allgemeinheit, diese die Notwendigkeit der Bedingung betrifft*). Die Vernunft kann nur durch Restrictionen limitieren.

685. Die Limitation hat Grade bis zur 0, also auch die Realität.

C. Relation. 1. Substanz.

Dogmatismus.

686. Eine jede Substanz hat eine Kraft, ist ein identischer Satz; denn die Substanz ist eigentlich das Subject, was den Grund der Accidentien und der Wirkung enthält. Folglich entspringt der Begriff der Substanz aus der Notwendigkeit der Kraft eines Subjects**).

687. Die Sustentation scheint eine Beziehung eines Dinges auf das andere zu bezeichnen; und die Inhärenz ist weiter nichts als die Vorstellung eines realen Prädicats, d. i. einer Handlung

*) Man vgl. die engere Fassung Kr. 186.

**) Man vgl. dagegen Kr. 250.

der Substanz, unter denen die Grundhandlung die Substanz bezeichnet.

688. Keine Substanz kann für sich selbst vergehen; denn dazu wird eine Handlung erfordert, dadurch sie aufgehoben wird. Sie kann sich selbst aber nicht aufheben. Keine Substanz kann aber auch eine andere vernichten (wenn diese nicht durch jene existiert), weil eine nur in den Zustand der andern einfliessen kann und zwar nur dasjenige, was ihren Zuständen gemein ist.

689. *Utrum accidens sit accessorium aliquod ad substantiam, uti color, et proprie ipsi inhaereat, an forma tantum ipsius substantiae positiva et actualis ipsius determinatio, e. g. motus corpori inhaerens* *)?

Kritischer Empirismus.

690. Sind *substantiae* wol *realiter* von *accidentibus* verschieden? Ist es nicht die Substanz selbst, die ich durch alle ihre Prädicate denken kann, und bleibt wol das mindeste übrig, um es von seinen Prädicaten zu unterscheiden? Nur die Succession von einigen, indem einiges einerlei bleibt, scheint den Unterschied zu bestätigen **).

691. Man unterscheidet das Substantiale von allen seinen Prädicaten. Ein Ding aber kann nicht von allen seinen Prädikaten unterschieden sein ***).

*) Man vgl. die Begriffsbestimmung Kr. 229 f.

**) Diese und die folgende Reflexion könnten, für sich betrachtet, an eine Uebereinstimmung von Kant mit Hume denken lassen, auf dessen Substanzkritik sich die erste Reflexion deutlich bezieht. Jedoch der Zusammenhang der Auslassungen Kants in dieser Sammlung wie in seinen Schriften aus der obigen Periode macht es wahrscheinlich, dass es sich hier nur um Glieder polemischer Gedankengänge handelt.

***) Man vgl. Nr. 698.

692. Der empirische Begriff der Substanz ist die Identität bei allen Varietäten*).

693. Der Satz: „Es vergeht keine Substanz", heisst so viel als: alle Veränderungen beziehen sich immer auf ein Subject, mithin kann keine Veränderung oder Wechsel der Subjecte stattfinden, weil sie sonst nur Veränderungen sein würden. Mithin sind diese ein Faden, der immer an gewisse Punkte unzertrennlich geheftet ist. Die Subjecte heissen auch das Stehende, in Ansehung dessen man das Uebrige als variabel erkennen kann.

694. *Status est coëxistentia substantialis cum accidentibus. Substantiale est immutabile, quoniam enim rationem primam accidentium atque adeo mutationum continet. Si mutaretur, mutatio haec foret accidens, non substantiale. Ratio prima autem ideo est immutabilis, quia, cum nulla alia sit ratio mutationis, ipsa se mutaret, h. e. A et Non-A simul in eodem ente forent determinata*****).

695. Aus der unvollkommenen Idee der Substanz folgt, dass man sich schwerlich dasjenige, was da ist und wirkt, bloss durch fremde Kraft, schwerlich also in unterschiedlichen Substanzen vorstellen kann: Spinozismus***).

Kriticismus, erste Periode†).

696. Was schlechthin (in aller Absicht, an sich selbst, nicht logisch) Subject ist, das letzte Subject, was nicht weiter als Prädicat ein anderes Subject voraussetzt, ist Substanz. Dasjenige

*) Analog auch W. II. 398.

**) Das gleiche Ergebnis aus andern Gründen sowol W. I. 395 als W. II. 128 als wie bekannt in der Kr. d. r. V.

***) Ich nehme an, die Reflexion stamme aus der Zeit, in der sich die rationalistische Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt vorbereitet. Man vgl. auch W. VI. 40.

†) Zu den Reflexionen dieser Gruppe vgl. man die Ausführungen in der *Metaphysik* (55) 81, 110 f., 330 f.

Prädicat, wozu nicht weiter ein anderer allgemeiner Begriff als Subject gegeben werden kann, ist das, wodurch die Substanz unmittelbar als ein Etwas, woran dieses Prädikat haftet, vorgestellt wird*).

697. Das Gemüt schaut die Substanz an; von äusseren Dingen nur die Handlungen, woraus auf Substanz geschlossen wird, weil es Prädicate sind**).

698. Da wir ein Ding nur durch seine Prädikate kennen, so können wir das Subject nicht für sich allein kennen***).

699. Wenn alles Leiden der Substanz eigentlich die Bestimmung der Tätigkeit des leidenden Subjects ist, so kann keine Substanz innerlich, selbst durch Gott zu andern und grösseren *accidentibus* bestimmt werden, als aus ihrer Natur möglich sind; sonst würde eine andere Grundkraft und Substanzialität in ihr hervorgebracht werden, und also sie umgeschaffen und nicht die Identität des Subjects sein†).

700. Dasjenige inhäriert, was als ein Prädicat einem andern zukommt und den Grund des Daseins in ihm hat.

701. Der sinnliche Begriff der Sustentation (der Träger) ist Missverstand. Accidentia sind nur die Art zu existieren der Substanzen nach den Positionen††).

*) Hier also ist, wie in allen späteren Schriften, Attribut, was in Nr. 687 die Substanz selbst bezeichnet.

**) Man vgl. *Metaphysik* 101 u. ö.

***) Man vgl. die Reflexionen zum Prädikat.

†) Zu § 212 von Baumgartens Compendium: „*Si passio illius substantiae, in quam altera influit, simul est illius patientis actio, passio et influxus dicuntur ideales. Si vero passio non est patientis actio, passio et influxus dicuntur reales.* Man vgl. über diese Lehre in den *Mitteilungen* a. a. O. 75 f.

††) Die Bestimmungen der Kr. d. r. V.: Kr. 230, 441.

702. (*Der Begriff der Substanz ist auch *conceptus terminator*, imgleichen die Grenze der Welt. Wer ist aber *conceptus comprehensor?*

703. *Conceptus substantiae est terminator, non entis, sed statuum.*

Kriticismus, spätere Zeit.

704. Das Substantiale ist das Ding an sich selbst und unbekannt**).

Dasjenige, dessen Vorstellung eigentlich das Prädicat von der Vorstellung eines andern Dinges ist, ist seine Bestimmung; und wenn es etwas an sich Positives ist, so hängt es andern an (Inhärenz).

705. Substanzen unter den Erscheinungen sind nur empirisch notwendig, d. i. sie hängen mit dem Ganzen der Erscheinungen der Zeit nach zusammen; aber sie sind nicht absolut notwendig, weil sie mit allen andern Erscheinungen aufgehoben werden können: Leerer Raum und Zeit***).

706. (†*Trina sunt cogitanda: substantia, accidens, respectus utriusque. Hic vero vel accidentis, et est inhaerentia; vel substantiae, et hic iterum vel potentialis rationis, et est vis, vel actuantis, et est actio.*

707. *Quemadmodum in logicis distinguitur subjectum, praedicatum et respectus, ideoque respectus non est praedicatum, ita et in realibus: vis non est accidens, sed respectus substantiae tamquam rationis erga accidentia.*

*) Der Zusammenhang ergibt sich aus den Reflexionen Nr. 1633 f.

**) Man vgl. Kr. 441 und *Metaphysik* 55.

***) Man vgl. Kr. 382.

†) Ueber das Verhältnis von Kraft und Substanz, Handlung und Kraft vgl. Kr. 249, 676; Pr. 8; *Metaphysik* 56; Kr. 250.

708. Alles an Substanzen, was wir erkennen, ist Kraft.

709. Das Verhältnis einer *substantia* zum *accidens* ist bloss *actio, vis;* die ⟨Relation⟩ der Substanzen unter einander kann *actio* und *passio* sein; wenn die *mutua* ist, so ist's *commercium.*

710. (* *Quod non existit, nisi ut rationatum alterius, est dependens; quod non existit, nisi ut praedicatum alterius, est accidens. Quod existit, etiamsi non sit rationatum alterius, est independens; quod existit, etiamsi non sit praedicatum*[1]) *alterius, est substantia.*

711. Das *per se esse* einer Substanz ist nicht ein *a se esse.*

712. Die *existentia rationati est dependentia, praedicati: inhaerentia* **).

713. Verbindung mit der Kategorie der Grösse: Substanz ist entweder absolute Einheit oder an sich selbst Vielheit: *compositum substantiale* ***).

714. *Realitas cuius esse est inesse, est accidens; cuius esse subsistere, substantia.*

[1]) Im Manuscript: rat.(ionatum).

*) Ueber das Verhältnis von *substantia* und *independens* vgl. *Metaphysik* 55, Kr. 230. Trotz Kants Abgrenzung beider Begriffe liegt doch seiner Lehre nicht weniger als der Descartes', Spinozas und Leibniz' der Begriff der Substanz (das Ich an sich) als des unabhängig Existierenden zu Grunde, sofern er die Erkenntnis *a priori* als diejenige definiert, die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ist.

**) Man vgl. die Ausführung gegen Spinoza W. VI. 40.

***) Eine Bestimmung von Prädicabilien, die vielleicht schon der vorhergehenden Periode zuzurechnen ist.

C. 2. Causalität.

Dogmatismus.

715. Absolute und respective Begriffe ⟨Begriffe⟩ als die des Grundes und der Folgen sind respectiv. Nur die respectiven lassen sich deutlich machen*).

716. Alles, dessen innere Möglichkeit im Verhältnisse besteht, hat einen Grund: dieses ist ein identischer Satz; alle Zusammensetzung; alle Abfolge; was geschieht; alles Zweckmässige**).

717. Der wahre Satz ist: *omne contingens est rationatum.* Nur dasjenige, dessen Gegenteil an sich möglich ist, hat einen Grund; und wo die Unmöglichkeit des Gegenteils verborgen ist, da kann die Sache nicht eher für wahr gehalten werden, als bis solche offenbar geworden***).

718. Die Folge wird der Zeit nach nach dem Grunde gesetzt, obgleich diese Zeit verschwindend ist. Wenn aber eine Reihe von Folgen ist, und zwar die unendlich ist, so wird die Succession unmerklich. Der unmittelbare Grund ist der Anfangspunkt von einer Reihe Folgen†).

719. Es ist aber die Frage: Was erkennen wir eher: Erkennen wir eher, dass etwas eine Wirkung sei und also eine Ursache habe, oder dass etwas eine Ursache sei, und also eine Wirkung habe? Das erstere; denn dass etwas eine Wirkung

*) Zu Baumgarten *Metaphysica* § 37. Man erkennt den Leibnizischen Gegensatz der verworrenen und deutlichen Erkenntnis; die gleiche Einteilung ohne die letzte Bestimmung, und in späterer Fassung Nr. 468.

**) Man vgl. die Definition der innern Möglichkeit W. I. 376, und dagegen W. II. 200.

***) Zu Baumgarten a. a. O. § 19 f.

†) Man vgl. die Trennung in Nr. 733.

sei, was geschieht, wird durch die Vernunft nur gesetzt *per aliud*; wir erkennen nur *a posteriori* diesen *nexum*. Würden wir vorher Ursachen erkennen, so würde der *nexus a priori* erkannt sein *).

720. *Interne*, innerlich unveränderlich heisst entweder, was für sich allein sich niemals verändern kann; was aber sich auch in keiner Verbindung verändern kann, ist schlechterdings unveränderlich. Das innerlich Unveränderliche hat keine solche Schwierigkeit als das innerlich Veränderliche für die Vernunft.

721. Veränderlich sind entweder Substanzen oder ihr Zustand; aber die Veränderung hat in diesen Fällen verschiedene Bedeutung, z. B. die Gestalt, der Ort ist veränderlich, bedeutet die Substanzen sind veränderlich in Ansehung beider.

722. Aus der Veränderung kann die logische Zufälligkeit in Ansehung der Begriffe geschlossen werden, ingleichen die innere Möglichkeit geschlossen werden, aber nicht die Zufälligkeit der Reihe. Die Bestimmungen, die auf einander folgen, sind zufällig, aber die Reihe ist notwendig; noch viel mehr ist das Ding notwendig, weil es bleibt, indessen seine Bestimmungen wechseln.

723. Der *respectus* eines *partis* und seiner *complementorum ad totum* muss *mutuus* und *homogeneus* sein; also kann eine Folge nicht ein Teil vom Grunde sein und mit dem Grunde als ein Teil zu demselben Ganzen gehören. Der Gedanke ist nicht ein Teil des Menschen, sondern seine Folge **).

*) Anmerkung Kants zu § 333 von Baumgartens Handbuch, den Worten: *Ergo effectus est principium cognoscendi caussam, i. e. effectus testatur caussa — aliqua* (das letztere Wort Zusatz Kants). Der Begriff des *Apriori* ist im analytischen Sinne gebraucht. Man vgl. Nr. 251 f.

**) Man vgl. dagegen Kr. Beil. III. 349, 352.

Kritischer Empirismus.

724. Wer einen Grund denkt, der denkt auch die Folge und umgekehrt. Es ist ein Begriff vom *respectus*. Da kein einfacherer *respectus* kann gedacht werden, so ist der Begriff desselben auch unerklärlich*). Man kann indessen doch durch ein Urteil verhindern, dass Grund und Folge nicht als gänzlich einerlei angesehen werden, so dass es heisst: *posita ratione ponitur aliud sive ratio et rationatum sunt diversa.*

725. Das Verhältnis der Ursache zur Wirkung ist kein Verhältnis der Identität; folglich ist auch weder Aehnlichkeit noch Gleicheit zwischen Ursache und Wirkung, sondern Conformität. Aus der Wirkung ist die Ursache zu erkennen und auch zu benennen. *Talis est notio causae qua talis, qualis oritur e notione causati* **).

726. (*** In dem Verstandesbegriffe bedeutet der Grund dasjenige, woraus allgemein auf etwas Anderes der Schluss gilt. Die Möglichkeit davon lässt sich zwar in logischen, aber nicht realen Gründen einsehen. Die Erfahrung gibt aber keine wahre Allgemeinheit, weil sie keine Notwendigkeit gibt. Nun nehmen wir doch die Anwendung des Begriffs vom realen Grunde bloss aus der Erfahrung. Daher können die Grundsätze nur empirisch allgemein sein und haben auch nur eine empirische Bedeutung, nämlich dass mit Etwas etwas Anderes als Grund jederzeit verbunden sei.

727. Alle Verknüpfung des logischen Grundes mit der Folge ist ein bejahendes Urteil, in dem das Prädicat die Folge und das Subject der Grund ist. In Realverknüpfung ist dieses niemals. Obgleich die Folge ein Prädicat der Ursache sein kann, so ist doch keine des Grundes in demselben.

*) So auch W. II. 106, 331 (378).

**) Eine ähnliche Wendung, welche verrät, wie wenig in dieser Zeit an eine Abhängigkeit von Hume zu denken ist, findet sich W. II. 131.

***) Man vgl. zu den folgenden Reflexionen II. 104 f., 131, 378.

Die logische Verknüpfung und Widerstreit können analytisch erkannt werden und also rational, die reale nicht anders als empirisch. Da alles Empirische nur lehrt, was mit- oder nacheinander gewöhnlicher Weise zu sein pflegt (ausser in den Eigenschaften des Raumes), so fragt sich, ob wir in diesem Gegenverhältnisse nicht den Grund von der Folge durch die Zeit unterscheiden.

728. Grund und Folge sind jederzeit verschieden, aber entweder nur logisch, da die Folge nur ein Teilbegriff vom Grunde ist (folglich wo er gänzlich einerlei mit demselben ist, ist er auch keine Folge) oder real, da er nicht als ein Teilbegriff zum Grunde gehörig, sondern ganz von ihm verschieden gedacht wird.

729. Dass von zwei Dingen aus dem einen auf das andere geschlossen werden kann als sein Prädicat oder als seine Folge, oder aus zwei Dingen auf die Einheit eines Zusammengesetzten, muss die Erfahrung lehren.

730. Wir entlehnen von den körperlichen Erscheinungen das Gesetz des zureichenden*) Grundes; aber wenn wir es allgemein machen wollen und applicieren es auf Dinge, die über die Idee unseres Verstandes erhaben sind, so vermengen wir die Idee der für uns absoluten Unverständlichkeit mit der inneren Unmöglichkeit.

731. *Possibile, quatenus est rationatum, connexum est a priori; quatenus est ratio, connexum est a posteriori. Quod nec est ratio nec rationatum est plane inconnexum. Series omnium possibilium sibi subordinatorum terminum habet a priori et a posteriori, et non potest iterum connexum esse cum aliis***).

*) So trotz der Anerkennung von Crusius in der *Nova dilucidatio* auch W. II. 146.

**) Ueber diese beiden „Enden der Erkenntnis" vgl. W. II. 366 f. (397).

732. *Ratio est vel ponendi vel tollendi. Respectus est vel logicus,* der Begriffe, der Identität; oder *realis,* der Sachen, *realiter diversi.*

Respectus rationis ponentis est nexus, tollentis est oppositio. Respectus rationis logicae vel ponendi vel tollendi est analyticus — rationalis. Respectus rationis realis vel ponendi vel tollendi est syntheticus — empiricus.

733. *Ratio et rationatum logicum sunt semper simul, realiter post se invicem.*

734. *Respectus est vel nexus vel oppositionis; uterque vel logicus vel realis; prior ob identitatem vel contradictionem, posterior non per eas.*

In oppositione logica: posito uno tollitur aliud.

In oppositione reali posito uno tollitur rationatum alterius.

In priori nexus analytice, in posteriori synthetice cognoscibilis; prior rationaliter, posterior empirice; in priori alterutrum est negativum in posteriori utrumque est positivum. In priori utroque posito rationatum est nihil negativum sive impossibile, in posteriori utroque posito rationatum est nihil privativum.

735. Die Möglichkeit der Veränderung, dass ein Zustand den Grund von seinem Gegenteil in der Folge enthalte, lässt sich nicht begreifen, zu Begreifung aber der Zeitfolge in der Erfahrung ist es notwendig.

736. Bei aller Veränderung sind: ⟨1⟩ *oppositae determinationes, quatenus eidem competunt;* 2) *successio earundem.* Die Möglichkeit der Mutation ist nicht aus der blossen *contingentia* zu erkennen. Denn weil es möglich ist, dass anstatt eines Prädicats ein anderes sei, so ist daraus noch nicht zu erkennen, dass das Subject die *opposita* nach einander habe. Die Beziehung des Realgrundes zur Folge scheint zugleich die Idee der Succession zu enthalten, denn die Folge ist auch hier etwas anderes als der Grund, und beide können schwerlich anders, als durch *prius, posterius* unterschieden werden. Ob eine einfache Substanz sich an sich selbst verändern könne, und wie durch die *compraesentiam*

und den *nexum* mehrerer die Veränderung möglich sei. Alle Veränderungen lassen sich nur in der Zeit gedenken *).

737. Die logische Unveränderlichkeit in Ansehung des Begriffs wird gemeiniglich für die reale Unveränderlichkeit in Ansehung des Daseins genommen, welche viele daraus als Beharrlichkeit der Dinge in Ansehung gewisser Eigenschaften schliessen **).

738. Die unmittelbare Verknüpfung des Entgegengesetzten in demselben Subject ist nicht möglich, ausser sofern ich das *O* als das unendlich kleine von der Qualität des *A* denke; z. B. das Entstehen des Schmerzes aus Gleichgiltigkeit ist nur möglich, wenn diese wie ein unendlich kleiner Schmerz angesehen und so gesteigert wird ***).

739. Es scheint das ganze Spiel der Veränderungen von Realoppositionen herzurühren. Da eine Realität das Ding aus einem andern Zustande treibt, so kann keine Bewegung erzeugt werden, ohne ebenso viel entgegengesetzte Bewegung hervorzubringen; so sind zwei Kräfte, die die continuierliche Aenderung der Richtung bewirken †).

740. *Contingentia mundi:* Alles Zufällige ist einmal nicht gewesen (denn das ist das Merkmal, woran die Zufälligkeit erkannt wird); also ist es eine Folge eines Vorhergehenden; also hat es eine Ursache. Dasjenige wird nur für zufällig gehalten, was in einer Reihe ist, die eine andere voraussetzt ††).

741. Wenn viel Ursachen zu einer Wirkung zusammenstimmen, so sind sie unter einander verbunden *a posteriori*. Daraus

*) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

**) Man vgl. dagegen *Metaphysik* 48.

***) Der Gedanke ist Kr. 254 f. aufgegeben.

†) Man vgl. W. II. 96.

††) Man vgl. dagegen §. 29 der Dissertation von 1770.

schliesst man, dass sie es auch sind *a priori*, d. i. dass eine gemeinschaftliche Ursache derselben sei. Sind *).

Kritischer Rationalismus.

742. *Ratio est vel inter coordinata (ratio completa) vel subordinata (sufficiens).* Bei jener fragt man das Warum nicht mehr von der Folge, bei dieser vom Grunde. Jene steht unter keinem höheren Grunde; diese ist kein Teil eines grösseren Grundes. Der *terminus* der subordinierten Gründe ist *ratio primitiva.* Der *terminus* der coordinierten Gründe ist *completudo.*

Das Ganze der Reihe oder des Grundes **).

743. Bei der Veränderung ist eine Einheit von mancherlei Zuständen eines und desselben Subjects; diese Einheit beruht auf der Abhängigkeit der Substanzen von Einem ***).

744. Der Schluss von der Veränderlichkeit auf die Zufälligkeit ist μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, denn ich schliesse von einem *sensitivum* auf ⟨das⟩ *intellectuale* †).

745. Erstlich ist die Zufälligkeit des Zustandes nicht mit der Zufälligkeit der Sache zu vermengen: die Sache bleibt; zweitens die Veränderlichkeit des Zustandes nicht mit der Zufälligkeit des Zustandes; drittens ist die Veränderlichkeit ein Beweis einer sinnlichen Zufälligkeit des Zustandes.

746. Das Veränderliche ist hypothetisch notwendig; aber die Veränderung mit allen Gründen notwendig; alles Veränderliche ist zufällig, d. i. nicht absolut notwendig. Denn es ist in

*) Ich interpretiere, dass man so mit Unrecht schliesst. Man vgl. W. II. 366. Schluss fehlt im Manuscript.

**) Man vgl. in § 1 der Dissertation von 1770 den letzten Absatz.

***) Man vgl. a. a. O. § 16 f.

†) A. a. O. § 29.

der Zeit, mithin Erscheinung; daher ist es nichts absolut Notwendiges. Absolut notwendig ist das, dessen Gegenteil gar nicht, auch nicht einmal nacheinander stattfinden kann.

747. Das Gegenteil eines Prädicats zu einer andern Zeit beweist, dass das Subject an und für sich selbst in Ansehung derselben unbestimmt sei. Es beweist nicht, dass es möglich sei, dass die Bestimmung in der vorigen Zeit nicht gewesen sei. Die Veränderungen selbst, wenn sie notwendig sind, da keine der auf einander folgenden Bestimmungen statthat, ohne dass zugleich das Gegenteil der vorigen sei, beweisen nicht sowol die Zufälligkeit als die Einschränkungen, d. i. das Nichts, welches mit gleichen Schritten dem Etwas folgt*).

Kriticismus, erste Periode.

748. Dieser Satz**) bedeutet, es geschieht nichts als nach einer allgemeinen Regel der Einbildungskraft, denn dass es in Object, d. i. die Bestimmung von uns ⟨als⟩ ein Gegenstand vorgestellt ⟨werde⟩, kommt eben davon her.

749. Das *quo posito ponitur aliud* bedeutet die Position durch den Verstand und also die ich selbst thue, mithin nicht *quod datur ut phaenomenon.*

(***2) Was, wenn ich es überhaupt setze, nach einer allgemeinen Regel etwas Anderes setzt. Es ist also nicht der *nexus phaenomenorum;* denn diese geben keine allgemeine Regel. *Posito rationato secundum regulam communem non ponitur ratio*, weil sich der affirmative Satz nicht umkehren lässt.

Nexus der Insition, der Subordination, der Coordination†).

*) Die Zeitbestimmung ist unsicher. Ich habe sie nach der besonderen Bedeutung geschätzt, die in der Periode des kritischen Rationalismus der Ableitung aus dem Allgemeinen zukommt.

**) Bezieht sich auf das Princip des zureichenden Grundes, Baumgarten *Metaphysica* § 21. Zur Sache vgl. *Metaphysik* 153 f.

***) Das Folgende scheint später hinzugefügt.

†) Man vgl. Nr. 569 f.

750. *In omni toto plura sunt coordinata, non subordinata; ideo ratio et rationatum non faciunt totum.*

751. Unveränderlich heisst etwas entweder, sofern es gar nicht in der Zeit existiert (Gott), oder sofern es gar nicht nach seiner Existenz betrachtet wird (die Wesen der Dinge). Das ist die nominale Unveränderlichkeit, und muss gar nicht gebraucht werden. Die reale Unveränderlichkeit ist bloss an Erscheinungen. An ihnen aber bloss relativ, nicht absolut*).

Kriticismus, spätere Zeit**).

752. Veränderung ist die Verknüpfung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen in dem Dasein eines Dinges (die doch dem Begriffe des Dinges nicht widersprechen, sondern nur *praedicatum praedicato,* nicht *subjecto oppositum*) ***).

753. Die Möglichkeit der Veränderung lässt sich nicht *a priori* erkennen†).

754. Die Veränderung ist durch die Erfahrung gegeben, und ein Problem für die Vernunft††).

755. Wie ist Veränderung überhaupt möglich? Das lässt sich nicht erklären, weil sie Bestimmung in der Zeit ist und Kräfte voraussetzt, diese aber *a posteriori*†††).

756. Nur das contradictorische Gegenteil der Bestimmungen (nämlich *omni respectu*) beweist die Zufälligkeit. Nun ist aber

*) Man vgl. W. VI. 54.

**) Die Zeitbestimmung gibt ausnahmslos nur den Endpunkt.

***) Man vgl. *Metaphysik* 47.

†) So Kr. 213, 254, 291.

††) Man vgl. Kr. 58, 252.

†††) So auch Kr. 252.

die *opposita determinatio* zu einer andern Zeit nicht das *condradictorie oppositum*, und beweist also nicht die Zufälligkeit. Der Wechsel der Bestimmungen beweist noch viel weniger den Wechsel der Sache, also auch nicht die Zufälligkeit des Subjects. Es gibt keinen Uebergang von den *principiis* der Erscheinung zu den Begriffen der Vernunft, also auch nicht von der Veränderung auf die Zufälligkeit *).

757. Die *opposita* nacheinander contradicieren sich nicht, mithin ist das *succedens* kein *contradictorie oppositum* des *antecedentis*, mithin sind die Veränderungen kein Beweis der Möglichkeit des *contradictorie oppositi*, also auch nicht der Zufälligkeit.

758. Die Veränderung macht zuerst den Begriff der Zufälligkeit im Dasein möglich. Daher ist freilich alles Zufällige veränderlich, und alles, was nicht veränderlich ist, notwendig. Veränderung macht nur den Schluss auf eine Ursache notwendig **).

759. Ein bloss mögliches Ding kann sofern nicht verändert werden, weil Veränderung die *existentia* der *oppositorum* in der Zeit ist ***).

760. Notwendig existiert ein Ding, dessen Gegenteil des Daseins unmöglich ist. Darum ist doch das Gegenteil seiner Bestimmungen möglich. Sagt man doch von veränderlichen Dingen, dass dieselben Dinge successiv allerlei Bestimmungen haben. Wenn das Gegenteil der Bestimmungen zugleich das Gegenteil der Sache wäre, so würde kein Ding veränderlich sein. Ja, auch bei einem veränderten Dinge können selbst diese Veränderungen notwendig sein. Denn das logische Gegenteil einer Bestimmung besteht darin, dass anstatt *A* in derselben Zeit Non-*A*

*) Analog Kr. 487 f.

**) Man vgl. Kr. 290 f.

***) Eine analoge Definition *Metaphysik* 46 f., wo es statt „Kategorien der Existenz“ vielmehr „Kategorie der Causalität“ heissen muss: Kr. 232 f. Die Fortsetzung bildet Nr. 1481.

stattfinde; wenn aber auf *A* Non-*A* folgt, so ist dieses *disparatum*, *non oppositum* *).

761. Das *oppositum* zu anderer Zeit ist *contrarie oppositum*.

762. Das succedierende Gegenteil ist das Widerspiel **).

763. Vermögen und Kraft: *potentia* und *actus*. Die Kraft handelt, das Vermögen nicht ***).

764. Wir können uns eine Begebenheit denken, die keine Veränderung eines Dinges ist, z. B. Entstehen oder Vergehen der Substanz. Von einer solchen sage ich nicht, dass sie eine Ursache habe, sondern dass ein solches Entstehen gar nicht Begebenheit sei, d. i. sich nicht zutragen könne †).

765. Zufällig ist, dessen Gegenteil an seiner Stelle möglich ist. Veränderlich dasjenige, ⟨was⟩ in Verknüpfung mit seinem Gegenteil möglich ist.

766. Die folgende Bestimmung ist an sich zufällig, aber nicht die Folge und die Reihe.

C. 3. Wechselwirkung ††).

Kritischer Empirismus.

767. Die Ordnung der Natur, d. i. die Form derselben nach Regeln, nicht bloss den Begebenheiten, sondern den ursprüng-

*) Man vgl. Kr. 488.

**) W. VII. 187: „Der Tugend ist das Laster = —*a* als Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegengesetzt.“

***) Eine analoge Beziehung von Vermögen auf Kraft in der Anthropologie, W. VII. 451. Tatsächlich jedoch wechselt Kants Sprachgebrauch, wie Kr. 75 zeigt und viele andere Stellen bestätigen. Spezielleres über beide und verwandte Prädicamente in den Reflexionen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft.

†) Analog Kr. 251.

††) Kant beschränkt sich in seiner Erörterung der dritten Analogie (Kr. 256 f.) ausschliesslich auf die Ermittlung der phänomenalen Bedingungen

lichen Anlagen nach, ist ihrem Ursprunge nach entweder automatisch oder organisch. Die erstere ist auf die innere Beschaffenheit des Einzelnen gegründet, daraus der Zusammenhang im Allgemeinen entspringt; die zweite ist auf eine Idee gegründet, die des Einzelnen sich als Werkzeug zu einer Einrichtung bedient, die aus den einzelnen Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen nicht entsprungen wäre. Die erste Ordnung geschieht durch innere Kräfte vermittelst des physischen Einflusses; die zweite durch eine von der Natur unterschiedenen Kraft nach einer voherbestimmten Harmonie*). Die Ordnung der Naturdinge nach vorherbestimmter Harmonie ist keine Ordnung der ursprünglichen Natur, sondern der übernatürlichen Kunst, z. B.

für die Auslösung der Kategorie der Gemeinschaft. Die Frage, „wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen (der Dinge an sich selbst) möglich sei", wird in den Prolegomenen (98) wie in der Kritik der reinen Vernunft (428) abgewiesen, da sie „ohne allen Zweifel ausser dem Felde aller menschlichen Erkenntnis liegt." Dennoch fehlt es auch in der Kr. d. r. V. nicht an Spuren, welche zeigen, dass Kant von der Gemeinschaft der Teile eines solchen realen Ganzen tatsächlich nicht bloss „nicht den mindesten Begriff", sondern vielmehr eine ganz bestimmte Ueberzeugung habe. In der allgemeinen Anmerkung nämlich zum System der Grundsätze, welche in der zweiten Auflage zugefügt ist, finden wir folgenden Gedankengang: „Zur Gemeinschaft wird erfordert, dass, wenn mehrere Substanzen existieren, darum, weil in der einen Substanz etwas ist, auch in den anderen etwas sein müsse, was aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann. Daher Leibniz, indem er den Substanzen der Welt, nur wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittlung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich." Die Wechselwirkung der Dinge an sich fordert also die Abhängigkeit derselben von einem gemeinsamen Grunde. Damit aber treffen wir auf einen Gedanken, der sich schon in der „Allgemeinen Naturgeschichte" (W. I. 215, 217, 276 f., 314 ff., 327, 342), sowie in der *Nova dilucidatio* findet (W. I. 396 f.), am letzteren Ort mit der Erklärung: *Coëxistentiam substantiarum . . . communionem quandam originis et harmonicam ex hoc dependentiam insuper requiri primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor;* der ferner unter Aufgabe der Leibnizischen Bestimmungen vom unendlichen Intellect in dem *Principium formae mundi intelligibilis* der Dissertation von 1770 wiederkehrt (II. 398 f., 413 f.); der endlich in eingehender Ausführung aus etwas späterer Zeit uns in den von Poelitz herausgegebenen Vorlesungen (109—115, 332, 338) erhalten ist.

*) Man vgl. den verwandten Gegensatz der unmoralischen und moralischen Abhängigkeit aller Dinge von Gott W. II. 143 f., sowie die Fassung der prästabilierten Harmonie als einen *influxus hyperphysicus automaticus Metaphysik* 114.

Figur der Himmelskörper, Proportion ihrer Grössen und Weiten; Gewächse. Wenn wir auch einen Ursprung der Natur urteilen, und zwar von einem Wesen, darin die Idee den Grund der Causalität enthält, aber auch zugleich des Wesens der Dinge, so ist die Ordnung doch physisch und nicht willkürlich.

768. Der Unterschied zwischen dem *influxu ideali* und *reali* macht kein unterschiedliches System, sondern ist bloss ein richtig bestimmter Begriff vom *influxu* überhaupt. Weil aber aller *influxus* ideal ist, so lässt sich daraus schliessen, dass es nicht anders möglich wird, eine *harmoniam* der Substanzen in ihrer Selbsttätigkeit zu gedenken, als insofern sie abhängen von Einem.

Raum und Zeit sind die ersten Beziehungen, welche alle Dinge dadurch bekommen, und die ersten Gründe der Möglichkeit eines Weltganzen.

Die Theorie des *influxus idealis* ist nicht ein besonderes System, sondern ein Grund der Abschaffung des *influxus physici.* Alsdann muss gezeigt werden, wie eine *harmonia sub conditione influxus realis* möglich sei. Alsdann muss die Möglichkeit einer *harmoniae praestabilitae* oder vielmehr ihre Notwendigkeit gewiesen werden *).

Kritischer Rationalismus **).

769. *Mundus nonmenon (intelligibilis)* ist die Idee eines Ganzen von Substanzen, das weiter kein Teil ist. *Mundus phaenomenon*[1]) ist die Anwendung dieser Ideen auf Erscheinungen.

[1]) Im Manuscript: „*noumenon*".

*) Ueber die Entwicklung der Lehre vom *influxus idealis* bei Knutzen, Baumgarten und Meier s. meine Schrift über M. Knutzen 95 f. — Für die in dieser, der vorhergehenden und der nächstfolgenden Reflexion enthaltene Anerkennung der prästabilierten Harmonie findet sich in den Schriften Kants kein Correlat. Sie erscheint in der *Nova dilucidatio* (W. I. 395, 399) wie in der Dissertation (§ 22) ausgeschlossen. Die Gründe für die obige Zeitbestimmung ergeben sich aus der Reflexion Nr. 1394, wozu man Nr. 1120 vergleichen wolle.

**) Die Zeitbestimmung geht für einen Teil der Reflexionen bis in die erste Periode des Kriticismus, wie sie durch die Ausführungen in dem früheren Pölitzschem Manuscript charakterisiert wird.

Vom *mundus nonmenon* kann man mehr Welten ausser einander denken; im *phaenomenon* ist nur eine einzige durch Raum und Zeit. Das *commercium* der Substanzen der ersten ist nur durch *harmoniam praestabilitam* möglich: 1) weil viel Substanzen nur durch eine gemeinschaftliche Ursache in Gemeinschaft sein können; 2) weil diese Harmonie keine Natur sein würde, wäre sie nicht schon in die Schöpfung der Dinge der Welt gelegt und also prästabiliert.

Im *mundo sensibili* gilt *influxus physicus*; im *mundu noumeno* sind alle Substanzen intellectual[1]), wenigstens können wir sie nicht durch andere Prädicate denken als der Vorstellungen. Im *sensibili* sind sie ausgedehnt; Bewegung. Der Einfluss des ersten und des zweiten ist wirklich nichts; denn die Veränderungen des zweiten sind nur *phaenomena*. Die Körper sind nicht Substanzen*), und Bewegung nicht ein *accidens* derselben, sondern nur *phaenomena* des Intelligibeln.

1) Intelligibel oder intellectual.

770. *In quolibet toto substantiali est dependentia statuum reciproca inter partes, non dependentia quoad actualitatem substantiae. Causa enim et causatum non sunt compartes eiusdem totius, quia nexus subordinationis differt a nexu coordinationis. Dependentia autem statuum in eo consistit, quod conditiones inhaerentiae, accidentia, substantiis mutuo inhaerent.*

771. *Systema, per quod ideo, quoniam existunt plures substantiae, necessario videtur consequi ipsarum relatio et commercium, est influxus physicus. Systema, per quod ideo, quoniam omnes dependent ab uno, necessarium est commercium et harmonia universalis, est harmonia praestabilita. Systema, per quod ideo, quoniam omnes dependent ab uno, tantum possibile est commercium et in se est contingens, ita ut quaelibet dependentia mutua arbitrario sit stabilita, est occasionalismus.*

Hic vero notandum, harmoniam praestabilitam Leibnizii esse systema contingentiam commercii substantiarum, posito etiam uno auctore, sibi

*) Man vgl. in der *Metaphysik* 104.

fingens[1]) *et arbitrario institutum, unius cum altera correspondentium. In vera autem harmonia omnes actus harmonici fiunt secundum regulam; in harmonia praestabilita et occasionalismo vero actus divinus harmoniam inducens non est nisi singularis, et diversitas horum consistit tantum in tempore.*

772. *Est inter substantias universi commercium per harmoniam stabilitam; haec vel est harmonia interne stabilita**) *(influxus physicus) vel externe stabilita; posterior vel est harmonia externe praestabilita, vel externe occasionaliter stabilita.*

773. Die *harmonia generaliter stabilita* ist niemals *praestabilita*, denn diese ist jederzeit *singulariter stabilita.* Also alle *harmonia est vel interne, vel externe stabilita;* die letztere *vel singulariter vel generaliter;* die erste**) *vel occasionaliter vel praestabilita.*

774. Das *principium generale commercii* ist: aller Einfluss in der Welt ist teils die Wirkung des Handelnden in dem Leidenden, teils Gegenwirkung des letzteren***). Dieser Gegenwirkung innerer Zustand und Bestimmung der Substanz ist die Handlung, wodurch das *accidens* des Einflusses actuiert wird (Apprehension). Es ist also Einheit der wirkenden Kräfte verschiedener Substanzen bei jedem *commercio.*

775. Die Harmonie der Substanzen der Welt ist entweder *generaliter* oder *singulariter stabilita.* Die erste ist notwendig, wenn

[1]) Die Worte *contingentiam . . . fingens* sind mehr geraten als gelesen.

*) Anders in der Dissertation von § 1770, wo das *commercium externe stabilitum* ein *commercium per causam omnium communem* ist.

**) Zu den folgenden Reflexionen vgl. die analogen Ausführungen W. II. 398, 405, 414 f.

***) So auch Baumgarten *Metaphysik* § 212.

viel Substanzen ein Ganzes ausmachen, in welchem der Zustand eines Teils jederzeit auch zum Zustande des Ganzen gehört*).

776. *Omnis harmonia est vel generaliter vel singulariter stabilita; prius requirit*[1]), *ut aliquid sit totum substantiale* **).

Generaliter stabilita est vel externe vel interne stabilita; posterior influxus physicus. Singulariter stabilita est vel occasionaliter vel praestabilita.

777. Bei der *harmonia generaliter stabilita* ist zum Exempel der Tanzmeister auch zum Gehen geschickt, zu derselben Zeit anstatt des Tanzens ***). In der *harmonia praestabilita* aber gibt es gar keinen generalen Grund, sondern alle Bestimmung ist individuell.

778. (†*Nexus substantiarum est vel realis vel idealis; prior est commercium, posterior harmonia absque commercio.*

779. Wenn nicht aus den Bestimmungen der einen *substantiae* auf die andere kann geschlossen werden, ist kein *nexus realis*, sondern *idealis*.

780. *Influxus vel realis (physicus) vel idealis; hic est harmonia absque influxu.*

781. Dass Occasionalismus und Prästabilismus ein Idealismus sei.

1) Im Manuscript: *requiritur*.

*) Man vgl. § 17 der Dissertation von 1770 und *Metaphysik* 114; aber auch Kr. 262, 441.

**) Nämlich die *singulariter stabilita*. Man vgl. a. a. O. § 22.

***) Man vgl. *Metaphysik* 114. Die Zeitbestimmung gilt für diese Ausführungen mit.

†) Zu den folgenden Reflexionen vgl. ausser Nr. 776 und Nr. 773 noch W. II. 414 und *Metaphysik* 114. Entgegengesetzt bei Baumgarten § 212.

782. Die Gemeinschaft (*commercium*, der Grund der *communitas*, besteht darin, dass was mit dem einen sich für eine Veränderung zuträgt, eine Wirkung auf alle hat) ist zweifach, entweder der realen Wirkungen oder der idealen, die bloss das *phaenomenon* der Wirkungen sind. Der Körper Einflüsse sind bloss die *phaenomena* der Wirkungen. Denn die Materie wirkt nur Verhältnisse des Raumes; diese aber sind nicht etwas Wirkliches oder ein Accidens, und also keine wahre Relation von einer Substanz zu den andern, um sie innerlich zu verändern. Die äussere Relation ohne innere aber ist nichts Wahres, sondern eine blosse *apparentia*. Die Gemeinschaft der Körper untereinander kann nach *legibus phaenomenorum* verstanden werden, die Gemeinschaft der Geister nur nach *legibus intellectualibus*, deren Anwendung aber Erfahrung fordert; die der Körper und Geister kann gar nicht eingesehen werden, weil die letzteren nur durch den innern Sinn erkannt werden und also ihre Veränderungen *realiter*, die Wirkungen aber der ersten und ihre Kräfte nur auf *phaenomena* gehen der Verhältnisse überhaupt ohne ihre inneren Bestimmungen *).

783. Das *commercium substantiarum* ist entweder *absolutum* oder *hypotheticum*, die unbedingte Gemeinschaft oder die bedingte. Jene bloss dadurch, dass sie da sind, oder vermittelst einer dritten. Jene ist *systema arbitrarium*.

Das *hypothetice* stabilierte *commercium* ist jederzeit *a causa extramundana*; aber entweder als *ordo naturae (mutuae dependentiae substantiarum secundum regulas generales)* oder *supernaturaliter*, so dass es wirklich kein *commercium naturale* gibt. Das erste ist *influxus physicus*, das andere *harmonia idealis vel praestabilita vel occasionalis* **).

784. (*** *Quae non sponte sunt harmonica, sed artificio externo et arbitrario consentientia, sunt in commercio apporenti, h. e. sympathico. Quae sunt e principio generali conjuncta, ita ut communis eorum natura*

*) Man vgl. *Metaphysik* 188 f.

**) Ein Analogon zu der Fassung des Unterschiedes in dieser Reflexion findet sich in den Schriften Kants, so viel ich gesehen habe, nicht.

***) Zu den folgenden Reflexionen vgl. man die analogen Ausführungen der *Metaphysik* 109 f.

sit ratio mutuae dependentiae, consentiunt physice sive naturaliter. Influxus[1]) *autem physicus est vel originarius vel (subalternus)*[1]) *derivativus. Prior locum haberet, si ratio formalis sit substantiis domestica, posterior, si sit peregrina. Causa autem mundo peregrina est ens extramundanum. Commercium itaque substantiarum mundi sit*[2]) *per influxum derivativum sive est commercium naturale ob communem dependentiam.*

Natura universi qua talis (quippe natura universa est natura substantiarum omnium) consistit in conjunctione et completudine (quapropter dicitur rerum universitas); ideo . . .[3]).

1) *originarie substantia in substantiam non potest influere, nisi quam sustinet, quia substantiae non patiuntur ab aliis, nisi ita, ut passio sit simul actio.*

785. *Harmonia vel absque commercio vel ex commercio. Commercium est vel originarium vel derivativum; et in hoc influxus vel physicus vel hyperphysicus; hic vel automaticus vel occasionalisticus.*

786. *Influxus physicus est vel naturaliter originarius vel derivativus; posterior est rationalis.*

787. *Commercium est vel originarium vel derivativum; prior influxus physicus crassior. Derivativum e causa communi est vel physicum vel hyperphysicum, et hoc vel praestabilitae vel occasionalis harmoniae.* Die letzte ist ein *commercium* oder *harmonia* ohne Natur *).

788. *Influxus hyperphysicus est contradictorius, nempe est harmonia speciem influxus prae se ferens.*

[1]) Im Manuscript übergeschrieben.
[2]) So im Manuscript.
[3]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. die Reflexion Nr. 795.

789. *Influxus solius substantiae sustentatricis est originarius.*

790. *Influxus crassior est, secundum quem substantia in alteram influens infundit alteri accidentia, ita ut non sustententur a patiente, sed actuentur a vi aliena. Passio autem talis etiam in systemate causarum occasionalium poterat confingi. Ex impossibilitate autem passionis talis, et quia accidentia non inhaerent nisi per vim propriam, concludi potest, substantias in commercio esse non posse, nisi mediante eadem causa sustentante.*

791. Alles *commercium* der Substanzen [1]) ist eine Harmonie ihrer Tätigkeiten; der Grund dieser Harmonie kann also nicht in einer allein sein, sondern im gemeinschaftlichen Grunde von allen.

[1]) Der Zustand verschiedener Substanzen, sofern sie *mutuo* in einander einfliessen: *realis* oder *idealis* *).

792. *Principium commercii debet esse omnibus commune; ergo causa communis.*

793. In allem *composito* ist Einheit der Wechselwirkung, welche die Gemeinschaft mit einem dritten als *principio* beweist.

794. *Non mutantur, nisi quae sustantentur ab alio.*

795. Alle Wirkung und Gegenwirkung von einander unterschiedener Substanzen ist nur möglich, insofern Vieles eine Einheit ausmacht, ohne welche der Zustand des einen den des andern nichts angehen würde; und zwei entgegengesetzte Bestimmungen widerstreiten einander nur, insofern sie sich in Einem befinden würden; ⟨wenn⟩ also nicht viel Substanzen zur Einheit verbunden

*) Die Anmerkung ist, wie es scheint, von Kant später hinzugefügt.

sein ⟨würden⟩, so würde niemals der Zustand der einen dem Zustande der andern widerstreiten.

796. *Nullum commercium substantiarum (influxus mutuus) est originarium; omnium est derivativum, quatenus sustentantur per aliud.*

797. *Si quaelibet substantiarum existentium fuerit necessaria, nulla ipsis interesset colligatio, h. e. si plane non foret deus, omnium substantiarum varietas non constitueret mundum. Si quarundam substantiarum communis aliarum alius fuerit conditor deus, plures possibiles essent mundi, non unicus. Si est unus omnium auctor, omnia ipsius causata necessario constituunt unicum totum.*

Kriticismus*).

798. Das sind nicht drei *systemata*, das *commercium* zu erklären, sondern die Harmonie der *substantiarum*, entweder *per commercium* oder *absque commercio*. Jenes ist der *influxus physicus*. In der Sinnenwelt ist vermöge des Raumes schon eine Bedingung des *commercii*, und die äussere Causalität (des Einflusses) ist nicht schwerer zu begreifen, als die innere Causalität der *actionum immanentium* **). Causalität lässt sich gar nicht begreifen. Nehmen wir aber Substanzen als *noumena* an (ohne Raum und Zeit), so sind sie alle isoliert***), folglich anstatt des Raumes muss eine dritte Substanz gedacht werden, darin sie alle unter einander *in commercio* stehen können *per influxum physicum.*

799. *Systemata commercii substantiarum.* Wenn die Ursache der Harmonie äusserlich und bloss willkürlich ist, so stimmt der Zustand des einen mit dem der andern nicht notwendig zusammen, sondern es kommt alles auf die Willkür an; also ist kein notwendiger Grund, der allgemeingiltig wäre für die Beziehung der Dinge; also machen sie kein Ganzes aus; oder die

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

**) Analog in der Dissertation § 17.

***) Man vgl. Kr. 258 u., 293, sowie in der *Metaphysik* a. a. O.

Harmonie folgt nicht hinreichend aus den Dingen, ist also kein *influxus*.

D. Modalität.

Kritischer Empirismus.

800. Was an sich selbst gesetzt ist, existiert; was an sich selbst aufgehoben ist, existiert nicht; was weder das eine noch das andere ist, ist unbestimmt.

Was durch seine Idee gesetzt ist, ist notwendig; was dadurch aufgehoben ist, ist unmöglich; was weder das eine noch andere ist, ist bloss möglich oder an sich selbst zufällig.

Möglich ist, dessen Begriff nicht leer, auch nicht durch sich selbst aufgehoben ist. Dass er nicht leer sein soll, bedeutet daher, dass ihm etwas ausser den Gedanken, also eine Wirklichkeit respondiere.

801. Synthetische Urteile: 1) relativ auf den Begriff; 2) auch über den Begriff, an sich*); 3) durch den Begriff durchgängig bestimmt.

802. Das Absolute ist das Verhältnis zur durchgängigen Bestimmung. Die Uebereinstimmung ist die absolute Möglichkeit. Die Position in aller Absicht: die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit durch die Möglichkeit *in sensu absoluto:* die absolute Notwendigkeit.

803. *N.B.***). Die Möglichkeit der Dinge ist von der Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit ihres Daseins unterschieden. Jene besteht bloss darin, dass ihr Begriff nichts in

*) Ich nehme an, dass das „an sich" hier im Sinne der Transscendenz, nicht wie etwa Nr. 419 im Sinne der Immanenz gemeint ist.

**) Eine Beziehung, deren Ausdruck das N.B. sein könnte, ist weder in den §§ 104—108 von Baumgartens Handbuch noch in den auf jener Seite und dem Beiblatt verzeichneten Reflexionen aufzufinden. Die Reflexion gibt die empiristische Lösung der Frage, die später zu dem Grundproblem des Kriticismus wird.

sich Widerstreitendes habe, sie ist so zu sagen die Uebereinstimmung ihres Urbildes mit dem Verstande, der es denkt. Die Möglichkeit des Daseins dagegen bedeutet die Uebereinstimmung der Position eines solchen Gegenstandes ausser dem Verstande. Wenn nun das Denken selbst nicht davon die Ursache ist, so muss der Stoff und der verbindende Grund desselben ausser demselben sein. Das Dasein gehört gar nicht zur Idee eines Dinges, und die Möglichkeit desselben, wenn sie vollständig ist, kann von der Wirklichkeit und Notwendigkeit nicht unterschieden sein.

Kriticismus, erste Periode*).

804. Möglichkeit, Wirklichkeit und aus beiden Notwendigkeit sind nicht Begriffe von Gegenständen noch Prädicate, sondern ⟨von⟩ Stellungen des Objects:

1) von der Dichtungskraft: das Object der Erdichtung ist möglich. Die Erdichtung, die sich selbst aufhebt, ist keine Erdichtung. Zu jedem Dichten gehört, dass etwas gegeben sei; 2) das Object des Sinnes ist wirklich; 3) die Setzung durch Vernunft ist notwendig. Daher die Möglichkeit des Sinnlichen im Raume und der Zeit gedacht wird. Die Zahlen sind die reinsten Erdichtungen, und ihre Möglichkeit ist also ganz ohne Data durch Verstand möglich[1]), aber nicht die Möglichkeit der Qualitäten, ausser nur durch Zusammensetzen und Aufheben**).

805. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind zwar logische, aber keine metaphysische[2]) Prädicate, d. i. Bestimmungen. Wir erkennen dadurch nicht die Sachen (etwas anderes), sondern das Verhältnis ihrer Begriffe zum Vermögen des Gemüts, zu

[1]) So im Manuscript.

[2]) Im Manuscript folgen noch einige Worte, die ersten: „mithin aber", die folgenden, am abgegriffenen Rande der Seite sind unleserlich geworden.

*) Man vgl. Nr. 564 f.

**) Man vgl. Nr. 591. Den Widerspruch zwischen der Bedingung alles Dichtens und der Fassung der Arithmetik weiss ich nicht aufzuheben; zur Sache vgl. Nr. 278 u. ö. Der Text ist zweifellos.

setzen und aufzuheben. 1) Das Verhältnis zum Vermögen (Möglichkeit), 2) zur Tätigkeit, 3) zur Tätigkeit, deren Gegenteil nicht in unserm Vermögen ist*).

Kriticismus, spätere Zeit.

806. Der Grund, warum wir uns keine absolute Notwendigkeit eines Dinges denken können, ist, weil wir nichts uns vorstellen können, ohne zu denken, nichts durch blosse Anschauung erkennen können. Daher machen wir einen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, da das letztere etwas sein soll, was noch über dem Gedanken an sich gesetzt ist. Könnten wir durch Anschauung erkennen, so würden wir zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (wenn die erstere nicht durch Begriffe gedacht wird) keinen Unterschied finden. Nur was wirklich ist, ist möglich **).

807. Begriff, Urteil (Wahrheit) und Schluss — Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. — Verstand, Sinn und Vernunft***).

D. 1. Möglichkeit.

Dogmatismus†).

808. *Praedicatorum contradictorie oppositorum utrumque simul ponere est impossibilitas per principium contradictionis; praedicatorum contradictorie oppositorum utrumque tollere est impossibilitas per principium exclusi medii; praedicatorum contradictorie oppositorum neutrum de aliquo cogitare est possibilitas: regula abstractarum notionum, quae sunt indeterminatae; quod posterius sit possibile, inde patet, quia, si non sint materialia, non est contradictio.*

*) Man vgl. auch Nr. 855.

**) Man vgl. Kr. 283 f. Die Zeitbestimmung gibt für beide Reflexionen den Endpunkt.

***) Man vgl. denselben Gedanken Kr. 266, 286, 287 Anm., Pr. 93.

†) Die Zeitbestimmung ist unsicher.

809. Der Mangel (der Existenz) ist $= 0 \times A$. Dass Etwas nicht unter die Möglichkeit gehört, bedeutet einen leeren Begriff, d. i. einen gänzlichen Mangel des Begriffs; dass es aber unmöglich sei, als ein viereckter Zirkel, bedeutet die Aufhebung der Möglichkeit überhaupt. Denn bei einem viereckten Zirkel ist nicht bloss dieser Figur Möglichkeit aufgehoben; denn ein leerer Begriff widerstreitet keinem möglichen, ob er zwar selbst Nichts ist, aber ein Zirkel und auch viereckt zu sein, widerstreitet der Möglichkeit eines Zirkels und auch jeder andern. Daher ist unmöglich, was der Möglichkeit widerstreitet. Der Möglichkeit aber widerstreiten ist nicht der Sache, sondern der Form[1]).

810. *Distinguendum inter possibile, non-possibile et impossibile. Si cogitatur A, est possibile; si nihil praeter Non-A (quod sit in significatu termini inanis), est non-possibile; si tollitur possibilitas, est impossibile. Impossibilitas est possibilitas negativa.*

811. *Positio respectiva praedicatorum entis erga se invicem conformiter principio contradictionis minus in se continet quam positio simul eorundem absoluta, ergo ab illo ad hoc non valet consequentia.*

812. Diejenige Möglichkeit eines Dinges, von der alle Möglichkeit als abgeleitet betrachtet werden muss, wird schlechthin vorausgesetzt, folglich als *positio absoluta* und als existierendes Ding betrachtet; und da gilt der Schluss von dem *esse* eines Dinges auf das *posse* aller anderen, daher auch das *posse* überhaupt ein *esse* voraussetzt. Von der Möglichkeit der Dinge überhaupt lässt sich auf ein bestimmtes Ding als Grund schliessen*).

[1]) Im Manuscript folgen noch einige Worte, die ersten: „mithin aber", die folgenden, am abgerissenen Rande der Seite sind unleserlich geworden.

*) Bezieht sich auf § 57 von Baumgartens Handbuch: *Omne actuale est interne possibile seu posita existentia ponitur interna possibilitas ab esse ad posse.* Der Gedanke, der bis in die letzte kritische Zeit hinein zu verfolgen ist, findet sich wie bekannt bereits W. I. 376 f.

813. Man kann sagen: etwas ist nicht bloss an sich (innerlich), sondern auch hypothetisch möglich; aber auch: etwas ist nur hypothetisch, nicht absolut möglich. Was in aller *hypothesi* möglich ist, ist wirklich, denn es ist absolut möglich.

Kritischer Empirismus.

814. *Possibile* u. s. w.*) sind keine synthetische Prädicate.

815. Die analytische Möglichkeit beweist noch nicht die synthetische. Das Nichtsein eines Dinges ist ohne Widerspruch; daraus kann ich noch nicht schliessen, es sei *realiter* möglich, dass es nicht sei.

Möglichkeit und Notwendigkeit der Sätze oder der Dinge.

816. Alle einfachen Begriffe sind möglich, die Unmöglichkeit liegt nur in der Zusammensetzung.

817. Weil alle unsere einfachen Begriffe durch die Sinne müssen gegeben sein, und nicht erdichtet werden können, mithin ihr Gegenstand wirklich ist, so ist alles, was wir denken, möglich, ausser dass das Verhältnis der Begriffe die Unmöglichkeit ausmachen kann. Dieses Verhältnis kann logisch oder real sein; im ersten Fall ist es ein Widerspruch.

818. Das Verhältnis der Identität und Contradiction, *negative* gedacht, d. i. da ein Begriff dem andern nicht identisch ist, auch nicht widerstreitet, ist das Logische oder Formale der blossen Möglichkeit. Das Reale der Möglichkeit ist zugleich das Materiale derselben, und unser Begriff von demselben erstreckt sich so weit wie das Einfache unserer Empfindung, imgleichen wie die primitiven Verhältnisse *(respectus reales)*, die wir durch Erfahrung kennen lernen.

*) Es ist, wie ich annehme, die Möglichkeit, Wahrheit und Notwendigkeit der Sätze gemeint.

Das Logische der Möglichkeit ist ein Verhältnis der Vergleichung, das Logische der Wahrheit ein Verhältnis der Verknüpfung.

Das Logische der Möglichkeit ist der Wahrheit, das Reale der Möglichkeit der Wirklichkeit contradistinguiert*).

819. *Ab esse ad posse valet consequentia, quae est empirica. Posse conclusum per principium contradictionis est rationaliter cognitum. Possibilitatem nexus realis cognoscimus empirice.*

A non esse ad non posse non valet consequentia, sed est tamen conclusio imperfecta empirica.

820. *Possibilitas est positio respectiva conformis principio contradictionis. Veritas (affirmativa) est positio respectiva secundum principium identitatis. Existentia est positio absoluta. A positione respectiva ad absolutam non valet consequentia; sed a positione respectiva generatim sumta ad absolutam valet consequentia, quoniam nisi foret aliquid absolute positum nullus omnino respectus esset possibilis* **).

821. Die innere oder relative Möglichkeit. Diese ist die absolute (in aller Relation) oder restrictive***).

822. Wir können durch die Vernunft nur die bedingte Möglichkeit erkennen. Die absolute Möglichkeit, die wir durch die Vernunft erkennen, geschieht nach dem *principio contradictionis* und betrifft Sätze, in die wir die Begriffe auflösen.

Alle absolute Möglichkeit muss sonst durch Erfahrung gegeben werden; was da ist, ist an sich selbst möglich.

823. Innere Möglichkeit hat keinen Grad, wohl aber die Möglichkeit in der Verknüpfung. Die Möglichkeit in aller Ver-

*) Man vgl. W. II. 121.

**) Man vgl. Nr. 729, sowie W. II. 123 f.

***) Man vgl. *Metaphysik* 34.

knüpfung (absolut) hat den höchsten Grad, dagegen die bedingte Möglichkeit, die nur in einiger Verknüpfung stattfindet, einen so viel kleineren Grad hat, als der Bedingungen viel sind, die dazu gehören; z. B. so gehören viel Würfe, um eine Terne zu treffen.

Verknüpfung ist nicht immer Bedingung. Zufriedenheit ist möglich in der Einsamkeit, in Gesellschaft, im Mangel, in der Krankheit. Das sind aber nicht ihre restrictiven Bedingungen.

Verknüpfung findet statt entweder mit seiner Bedingung, welche, wenn sie complet ist, vollständige Möglichkeit heisst, oder mit andern Gründen, d. i. Umständen *).

824. Die hypothetische Möglichkeit kann restrictiv und auch extensiv betrachtet werden. Die letztere, wenn sie vollständig ist, ist absolute Möglichkeit. Denn in je mehrerer Absicht und äusserer Beziehung etwas möglich ist, desto mehr nähert es sich der absoluten Möglichkeit.

825. Was nur unter einer gewissen Bedingung (Voraussetzung) möglich ist, dessen Möglichkeit ist restringiert durch die Condition; was in einem gewissen Falle möglich ist, dessen Möglichkeit ist extendiert bis das, was in aller Absicht möglich ist, schlechthin, d. i. ohne Condition möglich ist.

Die conditionale Möglichkeit kommt den *causatis* zu, die absolute Möglichkeit der ersten Ursache. Die Möglichkeit *in abstracto* ist bloss das nicht Widersprechende. Diese Möglichkeit bedeutet nur die Zulässigkeit der Idee. Die Möglichkeit *in concreto* ist allein objectiv, d. i. dass etwas in der *omnimoda determinatione interna* möglich sei. Was *omni respectu* möglich ist, ist notwendig, weil es alsdann *absque hypothesi* möglich ist, und zugleich der Grund von allem oder das All selbst, denn es consentiert mit allem **).

*) Man vgl. jedoch auch die Ausführung *Metaphysik* 33.

**) Man vgl. ebenso a. a. O. 34.

Kriticismus, erste Periode*).

826. Den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit setzen wir in die Verknüpfung mit Raum und Zeit, welche wir als an sich notwendig, mithin die Grundlagen aller Wirklichkeit ansehen. Betrachten wir nun die Dinge bloss nach der Form des Raumes und Zeit, aber nicht damit verknüpft, so sind sie bloss möglich. Dieser Unterschied muss also wegfallen, wenn vom Dinge an sich selbst die Rede ist. Die zweite Unterscheidung beider Begriffe ist bloss logisch, nämlich: das Unbestimmte ist bloss möglich; in der durchgängigen Bestimmung ist nur das möglich, was wirklich ist. Denn das erstere enthält ein blosses Verhältnis des Gegenstandes zum Verstande, das letztere mit meinem Dasein. Was in durchgängiger Bestimmung möglich ist, [muss [1])], wenn es als Grund in aller Absicht (folglich als *independens)* möglich, notwendig sein. Ist es nur als Folge möglich, so muss, wenn die Möglichkeit durchgängig ist, dazu ein Grund sein. Der Begriff der durchgängigen Bestimmung ist ein Verhältnis zur Allwissenheit.

827. Die Ursache unserer Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen ist diese: weil wir die Dinge nicht durch Verstandesanschauung erkennen, also sie erst respectiv auf unser Erkenntnisvermögen, nachher auf Anschauung betrachten.

828. Möglichkeit scheint von Wirklichkeit nur in Ansehung der Erscheinung der Dinge unterschieden zu sein. Das Gegenteil der Prädicate eines Dinges kann wol möglich sein, aber nicht das Gegenteil seines Daseins in der durchgängigen Bestimmung.

829. Dass zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in den Dingen an sich ein Unterschied sei, da nämlich etwas möglich ist *(omni respectu* und in seiner durchgängigen Determination), ob es gleich nicht wirklich ist, können wir nicht einsehen darum,

[1]) Im Manuscript: ist.

*) Die Zeitbestimmung der fünf ersten Reflexionen gibt den Anfangspunkt. Den gleichen Gedanken enthält die Ausführung Kr. d. U. 340.

weil wir die durchgängige Bestimmung wirklicher Dinge erkennen müssten.

830. Dasjenige, dessen Gegenteil in seiner durchgängigen Bestimmung unmöglich wäre, wäre absolut notwendig, d. i. absolut, nicht respectiv auf einen Begriff notwendig. Auf solche Weise wäre vielleicht alles absolut notwendig, obgleich bloss respectiv betrachtet zufällig (in einem gewissen *respectu*).

831. Logisch unmöglich ist das, wovon der Gedanke selbst unmöglich ist. Metaphysisch unmöglich würde das sein, wovon der Gedanke zwar möglich, aber die Sache unmöglich sei[1]. Aber das können wir nicht annehmen und verwerfen. Physisch möglich ist, was nach den Naturgesetzen und -Bedingungen möglich ist. Moralisch.

1) Die metaphysische Möglichkeit einer Sache an sich, sofern sie auch nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann.

Kriticismus, spätere Zeit*).

832. Die Möglichkeit ist nur eine Form; das Mögliche aber enthält auch Materie.

833. Das Absolute ist nicht dem Hypothetischen, sondern dem Restrictiven und Bedingten entgegengesetzt**).

834. Es kann etwas *in thesi* möglich sein, und ist es doch nicht *in hypothesi*. Die hypothetische Möglichkeit ist jederzeit restrictiv *sub conditione suspensionis*.

835. Hypothetisch möglich ist etwas entweder *sub conditione restrictiva* oder *constitutiva*. Das erste ist die Bedingung der Ein-

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt. Zu Nr. 832 vgl. Nr. 1107.

**) Man vgl. zu dieser wie zu den folgenden Reflexionen Kr. 381 f. und *Metaphysik* 33 f.

stimmung, der nicht widerstritten werden muss, das zweite die Bedingung der Ableitung. Was unter keiner *conditione restrictiva* unmöglich ist, ist absolut möglich, d. i. unter aller *hypothesi* möglich.

836. Die Unmöglichkeit ist die restringierte Möglichkeit; durch je mehrere Bedingungen die Möglichkeit restringiert ist, desto kleiner ist der Umfang dieses Begriffs, bis dann etwas in allem Betracht unmöglich ist, so ist es an sich selbst, schlechthin unmöglich. Durch blosse Begriffe kann dieses nur alsdann eingesehen werden, wenn etwas sich selbst widerspricht.

837. Was sich widerspricht, ist in aller Absicht unmöglich, d. i. an sich nichts, weil es innerlich unmöglich ist. Aber dieses gilt nicht umgekehrt. Was in aller Absicht betrachtet nicht möglich ist, ist an sich selbst unmöglich. Schlechterdings unmöglich ist etwas anderes als in aller Absicht. Jenes bezieht sich auf restrictive, dieses auf extensive Bedingungen.

838. Ich kann nicht sagen, es ist absolut möglich (d. i. ohne alle restrictive Bedingung), dass das Quadrat einer Seite des Dreiecks dem Quadrate der übrigen gleich sei, aber an sich ist es doch möglich.

D. 2. Dasein.

Dogmatismus.

839. Weil wir nur durch Urteile vernünftige Begriffe bilden, in diesen aber durch Prädicate die Sache vorgestellt wird, so stellen wir uns einen Gegenstand der Gedanken vor, und dessen Sein oder Nichtsein besonders als ein Prädicat*). Abstrahieren wir von diesem, so bleibt noch immer ein Gegenstand des Gedankens, welcher, sofern er sich nicht selbst aufhebt, etwas Mögliches ist.

*) Man vgl. über das *praedicatum existentiae* W. I. 378, 380.

840. *In conceptibus complexis a posse ad esse non valet consequentia, sed in simplicibus.* Von der Form der Möglichkeit lässt sich nicht auf die Wirklichkeit schliessen, aber wol von der Materie.

Kritischer Empirismus.

841. *Existentia denotat: 1) accidens esse reale; 2) non pertinere ad possibilitatem ut praedicatum logicum, ergo non poni per identitatem nec intelligi per analysin**).

842. Wenn ein jedes Mögliche *quodammodo* indeterminiert wäre, so würden einige Determinationen nicht möglich sein. Daher, weil eine jede Determination zur blossen Möglichkeit gehören muss, die Existenz aber nicht dazu gehört, so ist sie keine Determination.

843. Die Existentialsätze drücken aus, wie wir uns Dinge denken sollen, nicht was, nämlich *absolute,* nicht *respective.*

844. Ich erkenne die Existenz durch Erfahrung; aber nicht die durchgängige Determination: dies geschieht durch Vernunft.

845. Ein allgemeiner und bloss möglicher Begriff ist nicht *omni modo* determiniert. Aber ein einzelner Begriff ist es, und kann doch bloss möglich sein. Die Existenz kann kein Prädicat sein, denn sonst würde ein Ding als existierend nur durch ein Urteil und vermittelst des Verstandes erkannt werden. So aber erkennen wir das Dasein der Dinge durch Empfindung**).

846. *Praedicatum est vel constitutivum vel modale; prius determinatio.*

*) Man vgl. W. II. 116. Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.
**) Man vgl. a. a. O.

Das Dasein ist kein constitutives Prädikat (determinatives), es kann also auch nicht *per analysin* aus dem Begriff eines Dinges gefunden werden als zu seinem Inhalt gehörig. Also kann es aus Begriffen nicht objectiv bewiesen werden, aber wol in Beziehung auf alles andere als abgeleitete Begriffe wie ein notwendiges Substratum angesehen werden*).

847. Etwas ist darum wirklich, weil es möglich ist, weil ⟨es⟩, wenn es nur als *rationatum* möglich ist, wenn der Grund wirklich ist, auch wirklich sein muss. Nichts ist aber darum wirklich, weil es bloss möglich ist, obzwar alles, was möglich ist, wirklich sein mag. Denn die Möglichkeit ist ein blosses Verhältnis zu unserm Verstand, die Wirklichkeit entweder eine Verknüpfung mit unserer Grunderfahrung Raum und Zeit, welche eine ursprüngliche Wirklichkeit enthalten, oder eine Verknüpfung mit einem unendlichen Verstande. Hier wird aber immer eine Existenz vorausgesetzt; dass wir aber jedes Sein (des Realen) aufheben können, beweist nicht die Möglichkeit des Nichtseins, sondern die Abhängigkeit unseres Begriffs vom Sein von der Verknüpfung mit der Erfahrung.

Kriticismus, spätere Zeit**).

848. Alles, was existiert, ist durchgängig determiniert; aber diese durchgängige Determination macht nicht den Begriff der Existenz aus, sondern dass ein Ding absolut und nicht bloss in Verhältnis auf seinen Begriff gesetzt ist.

849. Alles was existiert, ist durchgängig determiniert, denn es wird objectiv, d. i. absolut gesetzt. Aber es ist darum nicht durch seinen Begriff determiniert. Umgekehrt, was durch seinen

*) Im Sinne von W. II. 122, 126.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

Begriff durchgängig determiniert ist, ist darum nicht existierend, eben darum, weil es nur respectiv auf den Begriff gesetzt wird *).

850. Wenn ich etwas nur respectiv auf meinen Begriff setze, so ist es vielfältig unbestimmt; wird es aber absolut gesetzt, so ist es nach dem *principio exclusi medii* durchgängig bestimmt; aber ich kann nicht umgekehrt schliessen **).

851. Das Dasein geht nur auf Dinge, die Wirklichkeit auch auf ihre Handlungen ***).

852. Eigentlich existieren nur Substanzen. *Accidentia* sind nur Prädikate existierender Substanzen. Das Prädikat selber ist nichts Existierendes †).

853. In der Existenz ist mehr als ⟨in⟩ der Möglichkeit, aber nicht in existierenden Dingen ††).

Existenz ist nicht Bestimmung des Dinges, sondern des Verstandes durch das Object †††).

854. Durch Existenz wird kein Prädikat zum Dinge hinzugesetzt, sondern das Ding mit allen seinen Prädikaten ausser dem Begriffe (zur Anschauung) gesetzt.

855. *Praedicata logica* sind Begriffe, wodurch ich gewisse Dinge erkennen oder setzen kann. Demnach sind alle Begriffe Prädikate; sie bedeuten aber entweder Sachen oder ihre Position; das erstere ist ein reales Prädikat, das zweite nur ein logisches.

*) Man vgl. Kr. 625, dagegen W. II. 128 f.
**) Man vgl. Kr. 600.
***) Zur Unterscheidung von Realität und Dasein?
†) Man vgl. W. II. 117.
††) Man vgl. Kr. 284, 287 Anm., aber auch W. II. 119.
†††) Man vgl. Kr. 286.

Die Begriffe sind in Ansehung vieler Prädikate unbestimmt, aber die Sachen nicht. Darum ist die durchgängige Bestimmung auch der Wirklichkeit anhängig, und im Dasein mehr als in der Möglichkeit. Dieses fliesst auch daraus, weil ich durch die Möglichkeit bloss den Begriff, durch die Wirklichkeit die Sache setze. Wenn Gott einem Dinge das Dasein nimmt, so nimmt er ihm kein Prädikat, sondern die Sache selbst (aber nicht die Möglichkeit oder den Begriff der Sache)[1]. Wer das Dasein verneint, removiert die Sache mit allen ihren Prädikaten.

Das Dasein kann zwar ein logisches, aber niemals ein reales Prädikat eines Dinges sein.

D. 3. Notwendigkeit.

Dogmatismus.

856. Die Zufälligkeit wird aus der Veränderung nur so geschlossen, weil das Ding alsdann in der Zeit ist, diese aber auch leer sein kann*). Alles in der Zeit ist zufällig.

857. Wir schliessen in der Welt die Zufälligkeit nicht sowol aus der Veränderung als vielmehr aus der Abhängigkeit von gewissen Bedingungen. Nachher, wenn wir alles, was unter Bedingung nur notwendig ist, zusammen nehmen, so schliessen wir auf die Zufälligkeit des Ganzen: *primus motor.*

858. (**Alles ist notwendig, entweder bedingt, d. i. durch einen Grund, oder unbedingt. Unter allen Gründen muss ein erster Grund sein; dieser ist schlechthin notwendig.

[1]) Die eingeklammerten Worte sind von Kant, wie es scheint, nachträglich hinzugefügt.

*) Man vgl. dagegen W. II. 408 f., wo die Vorstellung einer leeren realen Zeit bereits als *commentum absurdissimum* bezeichnet wird.

**) Zu den nächstfolgenden Reflexionen vgl. man Nr. 875 f.

859. Alles ist notwendig, schlechthin oder bedingt: Muss aus dem Allgemeinen als etwas Besonderes fliessen; *a priori* lässt sich alles erkennen *).

860. Alles, was da ist, ist notwendig, entweder schlechthin oder bedingter Weise 1), also *ut causatum alterius*.

1) Wir erkennen also auch in allen Verhältnissen des Mannigfaltigen im Zusammengesetzten eine Notwendigkeit, die jederzeit abgeleitet sein muss. Ursprünglich zufällig kann nichts sein, eher umgekehrt, alles *causatum* ist zufällig — an sich.

861. Es fragt sich nur, was ist zufällig und worauf beruht das *principium necessitatis?* Darauf, weil sonst keine determinierenden Gründe *a priori* wären.

Kritischer Empirismus **).

862. Alle Notwendigkeit ist entweder logisch oder real. Jene wird rational, diese empirisch erkannt. Dieser Gegenteil heisst darum unmöglich, weil es niemals geschieht; jener Gegenteil geschieht darum niemals, weil es unmöglich ist.

863. Alle Notwendigkeit ist eine Notwendigkeit der Urteile oder der Sachen. Bei jenen, wenn ich das Gegenteil denken will, behalte ich das Subject und hebe sein identisches Prädikat auf, bei diesen, wenn ich das Gegenteil denken will, hebe ich die Sache mit allen ihren Prädikaten auf. Daher ich in jenem Falle die absolute Notwendigkeit aus dem Satze des Widerspruchs, in diesem aber nicht denken kann.

864. *Absoluta necessitas est vel logica, ob principium contradictionis; vel realis, non ob principium contradictionis. Prior est ne-*

*) Der Sinn der Apriorität ist also hier wie in der folgenden Reflexion der deductive. Man vgl. Nr. 258 f.

**) Man vgl. zu den nachstehenden Reflexionen W. II. 125 f.

cessitas judiciorum sive necessitas relationis praedicati atque subiecti. Posterior est necessitas entium: 1) Gott ist allmächtig; 2) Gott ist. *Posterior per contradictionem oppositi in se non potest cognosci: Oppositum existendi est non esse. Verum non esse solum sibi non contradicit. Existentia non est praedicatum, ideo oppositum ipsius non praedicato alicui oppositum.*

865. Nicht die Notwendigkeit, sondern die Zufälligkeit ist für die Vernunft unbegreiflich. Diese Idee der Zufälligkeit ist entweder logisch (bei allgemeinen Begriffen, die undeterminiert sind, in Ansehung besonderer Bestimmungen), oder besteht darin, dass ich das Ding aufheben kann. Diese Möglichkeit beweist aber zu viel.

866. Wir können ebenso wenig die totale, absolute Zufälligkeit als die absolute Notwendigkeit durch die Vernunft denken, sondern die Erfahrung zeigt es bei dem, was geschieht.

867. Sofern eine Begebenheit nicht unter einer besonderen Regel ihrer Ursache geschieht, so ist's Zufall. Es ist aber keine Regel in der Causalität der Ursachen, wenn ihrer viele sind, die nicht auf diese Begebenheit besonders bestimmt sind, z. B. Regen, Frost, Krankheiten sind Zufälle in einem Kriegszuge. Natur, Zufall und Absicht. Bei der menschlichen Zeugung geschehen viel Variationen durch Zufall. Ebenso im Glück des Menschen. Ein Zufall (Glück), welches an einen Menschen geheftet sei, ist ein Unding. Selbst unter einer göttlichen Vorsehung ist das Glück der Menschen sehr stark dem Zufall überlassen: d. i. dem Einflusse vieler Ursachen, die auf die Person und deren Verdienst nicht gestimmt sind, und die der Mensch nicht unter eine Regel bringen kann.

868. Dass der Zufall die Begebenheit mit ihrem Gegenteile wechseln müsse, dass zwar jedesmal dieselbe Begebenheit, die vorher geschehen ist, möglich sei, und so alle folgenden Male, dass aber dieselbe Begebenheit nicht nacheinander immer möglich

sei, wenn sie vom Zufall herrühren soll. Daher Würfel, wenn immer dieselbe Seite auffällt, nicht für richtig gehalten werden. Wir finden es auch wahrscheinlich, dass, wenn einige Male etwas, was dem Zufall unterworfen ist, auf ähnliche Weise gelang, es nun eine grössere Wahrscheinlichkeit sei, dass es misslingen werde, wie vorher. Woher kommt's, dass, wenn wir lange gut Wetter gehabt haben, wir den Regen wahrscheinlicher finden, als nach langem Regen? Doch glaubt man, dass einige Menschen vorzüglich glücklich sind, einige Spieltage, gewisse Karten. Wer erst in der Lotterie verspielt hat, z. B. die erste Klasse, glaubt mehr Hoffnung zu haben.

Der Zufall hat Gesetze; z. B. Schiffbrüche. Darum heisst etwas Zufall, weil auch sein Gegenteil in eben den (generisch identischen) Umständen geschieht; daher muss das Gegenteil im Zufall *per hypothesin* desto notwendiger sein, je öfter etwas geschehen ist*).

Kritischer Rationalismus.

869. Wenn Etwas an sich zufällig ist, so wird es sofern bloss durch Verstand vorgestellt, und muss eine Ursache haben. Wenn aber Etwas bloss zufälliger Weise gegeben ist (in der Erscheinung als Etwas, das sich verändert), so ist darum nicht das Dasein selbst zufällig.

Kriticismus, erste Periode.

870. Wir haben kein Beispiel von hypothetisch notwendigen Dingen als nur in Ansehung der Form derselben: z. B. Entstehung von Eis, von Salzen aus Vermischung**).

871. Die absolute Notwendigkeit, da sie nicht nach analytischen Principien des Verstandes erkannt werden kann, wird es aus synthetischen sein***).

*) Die beiden letzten Reflexionen gehören in den Zusammenhang der Anthropologie.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Im Sinne von Kr. 628 f.?

872. Die absolute Notwendigkeit ist, wenn das Gegenteil der synthetischen Bedingung der Möglichkeit widerstreitet. *Nihil vel logice tale vel transscendentale.*

873. Ist der Begriff einer notwendigen oder zufälligen Substanz aber überhaupt denkbar? Zum wenigsten beweisen Veränderungen der Substanzen ihre Zufälligkeit nicht. Diese Begriffe wollen nur die Möglichkeit der Erkenntnis des Daseins der Dinge völlig *a priori*, oder die Unmöglichkeit derselben anzeigen, und gelten also nicht von Objecten, sondern dem Verhältnis unserer Begriffe von ihnen zu unserm Erkenntnisvermögen. Das erstere ist unmöglich. Anstatt dieser Begriffe sollte man sich derer des unbedingten, möglichen Daseins bedienen[1]).

874. Zufällig ist das, was nur bedingter Weise (hypothetisch) möglich ist (dessen Nichtsein also an sich selbst möglich ist). Man kann nicht davon anfangen, dass das Gegenteil möglich sei, d. i. dass es nicht existiere. Denn da wir die Unmöglichkeit nur durch einen Widerspruch erkennen, das Nichtsein aber einer Sache sich selbst nie widerspricht, so würde alles zufällig sein. Alles was geschieht, ist zufällig, d. i. nur bedingter Weise möglich: *principium causalitatis.* Daher Substanzen, die beharren, nicht als zufällig anzusehen sind, obgleich ihr Zustand zufällig ist, mithin die Veränderungen der Substanzen ihre Zufälligkeit nicht beweisen.

875. Zufällig ist nicht das, dessen Nichtsein sich nicht widerspricht, sondern ungegründet ist. Nun ist alles, was existiert, gegründet, folglich nichts Existierendes ist zufällig. Das Gegründetsein geht hier auf Erfahrung, nicht auf objective Principien.

876. Die Zufälligkeit, d. i. Möglichkeit des Gegenteils, lässt sich durch die Veränderung nicht erkennen, sondern nur daraus, dass alle Veränderung ein Anschauen ist, und also an sich und

[1]) Im Manuscript: brauchen. Man vgl. den Anhang zur Textrevision.

ohne dass eine Ursache dazu sei, zufällig ist. *A priori* lässt sie sich an nichts erkennen.

877. Gesetz der Vernunft, nicht der Sinne: Alles, was da ist, ist notwendig, entweder schlechthin oder bedingt.

Alle Notwendigkeit ist bedingt, oder unter Bedingung der inneren Bestimmungen eines ⟨Dinges⟩ (desjenigen, was einem Dinge innerlich ist) oder unter äusseren Bedingungen.

878. Alles, was geschieht, ist zufällig an sich selbst; weil es doch aber notwendig sein muss vermöge des Obigen, so ist es notwendig durch einen fremden Grund.

879. *Absolute necessarium ens.* Dass etwas möglich sei, können wir durch das blosse Nichtwidersprechen des Gedankens nicht erkennen, aber wol, dass etwas unmöglich sei, aus dem Widerspruch. Dass ein Ding notwendig sei, können wir aber nur durch den Widerspruch des Gegenteils (entweder da der Begriff sich selbst, oder das Dasein anderen gegebenen Gesetzen widerspricht) einsehen; wo also dergleichen nicht verlangt werden kann, z. B. dass das Nichtsein eines Dinges sich selbst widerspreche, da können wir die Unmöglichkeit des Nichtseins, mithin die Notwendigkeit nicht einsehen. Würden wir aller Dinge Möglichkeit anschaulich erkennen, so würden wir die Unmöglichkeit von etwas auch ohne Widerspruch, dadurch, dass wir das Ding im Felde der Möglichkeit gar nicht anträfen, erkennen. Die absolute Notwendigkeit würde nichts als die Anschauung eines Dinges *a priori* sein.

Wir sind genötigt, alle Dinge als notwendig anzunehmen (als absolut oder hypothetisch)*). Der Grund ist, weil wir alles Wahre zugleich logisch als notwendig vorstellen müssen *(principium exclusi medii)*, indem wir nur durch Urteile die Dinge determinieren und Urteile *a posteriori* ohne durch ⟨Urteile⟩ *a priori* bestätigt zu sein, nicht objectiv sind.

*) Man vgl. dagegen *Nachträge zur Kr. d. r. V.* herausg. von Erdmann Nr. XCIII.

880. In demselben Verstande, in welchem ein Ding notwendig ist, ist es auch unveränderlich. Kommt ihm ein Prädikat schlechthin notwendig zu, so ist es auch in Ansehung desselben unveränderlich; ist's bedingter Weise, so ist es unter dieser Bedingung unveränderlich. Aber das Ding selber ist darum nicht unveränderlich, sondern nur in Ansehung seiner Prädikate. In Ansehung des Daseins kann kein Ding veränderlich sein, denn das Nichtsein ist keine Veränderung*).

881. Alles *commercium* und mithin alles *compositum* ist als solches zufällig**).

882. Die Notwendigkeit ist entweder logisch oder real, analytisch und synthetisch. Die synthetische Notwendigkeit entweder aus Begriffen oder Anschauungen oder dem Verhältnis der Begriffe überhaupt zu Anschauungen. Das notwendige Dasein ist entweder abgeleitet oder ursprünglich: *necessitas originaria vel derivativa.* Die Notwendigkeit als Bedingung ist eigentlich hypothetisch, aber doch nicht bedingt . . .;[1]) es ist die Notwendigkeit als Voraussetzung.

Die Notwendigkeit eines Dinges an sich selbst ist die des Daseins, nicht des Verhältnisses eines Prädikats zum Subject oder des Bedingten zur Bedingung. Einem an sich notwendigen Dinge kommt nicht das Dasein notwendig zu, denn alsdann liegt's im Begriffe; sondern es ist die Bedingung überhaupt ein Dasein zu setzen.

Kriticismus, spätere Zeit***).

883. Gegeben ist ein Gegenstand, sofern er durchgängig bestimmt ist. Wenn durch seinen Begriff er durchgängig gegeben ist, so ist er notwendig.

[1]) Im Manuscript Anmerkungszeichen. Anmerkung fehlt jedoch.

*) Man vgl. *Metaphysik* 299 und W. II. 128.

**) Man vgl. den Abschnitt über Wechselwirkung.

***) Die Zeitbestimmung gibt für alle folgenden Reflexionen den Endpunkt.

884. Die Existenz eines Dinges kann nur relativ auf einen Begriff, den ich von demselben habe, niemals absolut als zufällig oder notwendig erkannt werden.

885. Alles Notwendige muss *a priori* als existierend erkannt werden, also aus der blossen Möglichkeit und dem Begriffe. Hypothetisch aber diese erkennen heisst diesen Begriff von einem bloss Möglichen als einem Wirklichen seiner Bedingung nach anhängend betrachten. Wenn also die Sache gesetzt wird, die die Bedingung enthält, so folgt aus der blossen Möglichkeit derselben das Bedingte, z. B. Glas muss durch den Fall zerbrechen, *a priori* aus der Sprödigkeit überhaupt. Dem Glas hängt diese Sprödigkeit an, und es existiert also auch das Zerbrechen als notwendig. Aus der blossen Möglichkeit die Wirklichkeit schliessen *).

886. *Necessitas est vel ut rationati vel ut rationis sive independentiae.*

Necessitas est vel ut absoluta, h. e. omni respectu necessarium, vel ut hypothetica: quodam tantum respectu necessarium.

Contingentia omnimoda est illius, cuius oppositum quovis respectu est necessarium. Der blosse Zufall, das Ungefähr.

Contingentia externo respectu omnimoda est libertas **).

887. Entweder etwas ist unter einer Bedingung notwendig *(restrictive)* oder in irgend einer Anwendung (Application), *extensive.* Unter aller Bedingung ist nichts notwendig, denn wenn es schon eine Bedingung hat, so ist sie unter dem Gegenteile nicht notwendig ***).

888. Die Notwendigkeit wird am besten eingeteilt in die bedingte und unbedingte. Jene wiederum in die innerlich oder

*) So auch Kr. 111, 142, 259, 273, 521; Beil. II. 106, 111. Das Ganze gibt einen Beitrag zur Lehre Kants vom analytischen Urteil!

**) Man vgl. Kr. 475.

***) Man vgl. Kr. 601 f.

äusserlich bedingte. Denn *hypotheticum* ist nicht dem *interno*, sondern dem *categorico* entgegengesetzt.

889. Dasjenige ist unbedingt notwendig, was ohne restrictive Bedingung notwendig ist, folglich in aller Absicht*).

890. Die Veränderlichkeit beweist auf keinerlei Weise die Zufälligkeit. Jene ist *possibilitas statuum diversorum*, diese *possibilitas oppositorum*; jene ist eine *determinatio secundum leges sensitivi in cognitione*. Wir haben gar keine Merkmale der Zufälligkeit durch die Vernunft, ebenso wenig wie der Notwendigkeit, ausser der bedingten. Das Absolute ist in allen Stücken unbekannt**).

891. Unser Begriff vom zufälligen Dinge ist der Begriff von einem Dinge, das nur als *causatum alterius* möglich ist, nicht, dessen Nichtsein unmöglich, d. i. undenkbar ist. Also ist der Satz *quodlibet contingens est causatum alterius* tautologisch; z. B. wir nennen organisierter Wesen Existenz zufällig. Wir können nämlich die reale Möglichkeit nur dadurch erkennen, dass der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben wird***). Wollen wir sie *a priori* erkennen, so muss er nicht durch Anschauung (empirische), sondern als Existenz durch etwas anderes, was *a priori* determiniert, d. i. Ursache erkannt ⟨werden⟩†).

892. Wir haben von *ente contingenti* keinen andern Begriff, als dass es ein solches sei, dessen Nichtsein kann gedacht werden. Aber dann ist alles logisch *contingens*. *Realiter contingens* würde das sein, dessen Nichtsein an sich unmöglich ist, ob es gleich kann gedacht werden; aber davon haben wir keinen Begriff, er ist problematisch. Substanzen stellen wir uns als *entia a se* vor mit sammt ihrem Zustande. Zwecke sind *entia ab alio*.

*) Man vgl. Kr. 382.

**) Man vgl. Kr. 290 Anm., 488, 637 und W. II. 423.

***) Man vgl. Kr. 447.

†) Man vgl. Kr. 289 f.; 612, 637.

Wir haben es nur mit Erscheinungen und nicht mit *entibus per se* zu tun. Also ist nur nach der *contingentia* in der Erscheinung die Frage, d. i. der dessen, was geschieht*).

893. *Principium contingentiae* bedeutet, dass eigentlich nichts als schlechterdings zufällig existiere, d. i. dass sein Dasein objectiv als bestimmt müsse erkannt werden, wenn es subjectiv in der Wahrnehmung bestimmt ist. Alles ist notwendig, entweder absolut oder hypothetisch. Alles, was da ist, ist notwendig, entweder an sich oder durch Ursache. Ebenso ist auch nichts schlechterdings notwendig, sondern nur in Beziehung auf die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung**).

894. Das *principium rationati* sagt nur: alles, was geschieht, ist unter einer Bedingung notwendig***); alles muss objectiv *a priori* bestimmt sein.

895. Die Zufälligkeit kann empirisch oder intellectual vorgestellt werden. In letzterem Falle ist sie ein Begriff der Vernunft, d. i. *a priori*. Dass nun alles, was *a priori* an sich undeterminiert ist, und doch determiniert ist, durch etwas anderes sein müsse, ist identisch†).

896. Das erste der Dinge ist das schlechterdings Notwendige. Das erste der Zustände ist das schlechterdings Zufällige.

⟨Absolute⟩ Notwendigkeit und Freiheit unbegreiflich††).

*) Man vgl. Kr. 290, 301, 487.

**) Man vgl. Nr. 857 und Nr. 836 f.

***) Man vgl. Kr. 289 sowie Nr. 977 f.

†) Man vgl. Kr. 488.

††) Man vgl. *Metaphysik* 69.

3. Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. § 12*).

Dogmatismus**).

897. Durchgängiger Zusammenhang desjenigen, was zum Wesen gehört:

Unitas (Einheit); *consensus* (Einhelligkeit); *unicitas* (Einigkeit). Transscendentale Einheit: Ableitung des Mannigfaltigen aus einem Begriff: Wesen. Transscendentale Wahrheit: Ableitung des Mannigfaltigen von einander: Attribute. Transscendentale Vollkommenheit: Ableitung des Begriffs aus dem Mannigfaltigen.

898. Wesentliche Einheit (transscendentale). (In Begriffen, nicht im Verhältnis der Begriffe)[1]) ist: 1) Einheit des Principii des Mannigfaltigen (das Wesen ist das Principium); 2) Einheit der Zusammenstimmung unter einander: *essentiae et attributorum*; 3) Einheit der Verknüpfung und Zusammensetzung zu einem Wesen.

899. 1) Das Object als bestimmbar; 2) die Bestimmung desselben in Ansehung des Unterschiedes von andern; 3) die durchgängige Bestimmung durch einen Begriff.

[1]) Die vom H. eingeklammerten Worte stehen im Manuscript zur Seite, so dass nicht zweifellos ist, ob dieselben hierher gehören. Sie stehen zwischen den beiden ersten Zeilen des § 71 in Baumgartens Handbuch.

*) Diese Gruppe von Reflexionen, zu der für die erste Periode des Kriticismus die „Mitteilungen" a. a. O. S. 80 f. verglichen werden müssen, lässt die Ausführungen des §. 12 der zweiten Auflage in neuem Lichte erscheinen. Kant gibt ihnen zufolge daselbst nicht sowol eine Probe seiner Kunst, erstarrte Begriffsformen dem neuen Inhalt seiner kritischen Gedanken anzupassen, als vielmehr eine Abrechnung mit Gedanken, die noch in den siebziger Jahren Ideen für die Umbildung der Ontologie zur transscendentalen Analytik abgaben.

**) Die Zeitbestimmung, deren Kriterien nicht in sonstigen Erörterungen Kants, sondern in der Abhängigkeit der hierher gestellten Reflexionen von den Gedanken Baumgartens §. 72 f. zu suchen sind, gilt vielleicht für den kritischen Empirismus mit.

900. 1) Das bestimmbare Etwas ist Eines in Ansehung allerlei *praedicatorum oppositorum.* 2) Die Bestimmung desselben und deren Wahrheit. 3) Die mögliche durchgängige Bestimmung in Ansehung dessen, was zu seinem Wesen gehört, d. i. Vollkommenheit.

901. Von den Begriffen, die entweder bloss als Prädicat *(adjective)* gebraucht werden können, oder auch als Subject: *formaliter* oder *materialiter.* Im letzten Fall erlauben sie ein *plurale,* z. B. Einheit, Wahrheit, Vollkommenheit; Möglichkeit, Realität.

902. Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit können *formaliter* oder *materialiter* genommen werden. Im ersteren Fall ist nur Singularis, indem das Mannigfaltige nur in eine Form passt, im zweiten Pluralis möglich. [Ein *constitutivum* der Menge ist *materialiter* genommen, z. B. ein Teil von Etwas sofern ist vollkommen; ist aber die Form, ist kein Teil *).]

Kriticismus, erste Periode.

903. Einheit (Verknüpfung, Zusammenstimmung); Wahrheit (Qualität); Vollständigkeit (Quantität).

904. Einheit des Objects und Einheit des Mannigfaltigen im Object. Jene *quantitativ,* diese *qualitativ.* 1) Einheit aus Vielem; 2) Einheit des Vielen unter einander; 3) Vieles aus Einem.

905. Metaphysische Einheit ist real *(substantia, ratio, totum)* **).

*) Zweifelhaft ist nur das Wort „Form“. Ich fasse „ein Teil von Etwas“ einerseits als Prädicat zu „ein *constitutivum*“, andrerseits zugleich als Subject zu „vollkommen“.

**) Man vgl. Nr. 585 f. Besonders die ersten drei Reflexionen zeigen, dass die abweisende Bemerkung am Anfang von § 12 der Kr. d. r. V. gegen eigene frühere Versuche Kants gerichtet ist.

Metaphysische Wahrheit: *respectus ad data, si conditiones datae sunt.* Metaphysische Vollständigkeit: *omnitudo realitatis.*

906. Die transscendentalen Begriffe gehen auf die Beziehung einer Menge Vorstellungen auf ein Object: 1) Einheit des Bewusstseins von Etwas; 2) Verbindung der Vorstellungen unter einander in einem Bewusstsein; 3) die daraus entspringende Vorstellung des Objects.

907. Alles abgeleitet aus Einem; alles verbunden in Einem; das Eine abgeleitet aus Allem: Einheit des Subjects (Möglichkeit), des Grundes (Wirklichkeit) und des Ganzen (Nothwendigkeit).

Es sind drei transscendentale Kriterien der Möglichkeit, der Dinge überhaupt. Dreifache formale Einheit.

908. Die drei Kriterien der innern Möglichkeit eines Gedankendinges, z. B. Hypothese: *unum* (Möglichkeit); *verum* (Wirklichkeit); *bonum* (Notwendigkeit).

909. 1) Einheit des Objects, darauf das Mannigfaltige bezogen wird, d. i. Begriff. Einheit des Bewusstseins.

2) Zusammenstimmung des Mannigfaltigen mit dem Object nach Regeln, d. i. Wahrheit.

3) Zusammenhang aller Regeln aus einem Begriffe, d. i. aus Principien, d. i. Vollkommenheit.

Dieses ist nichts als Unterscheidung eines *ens rationis* vom *ente reali.*

910. In hypothetischer Einheit der Zusammenstimmung: Möglichkeit; der Verknüpfung: Wirklichkeit; der Ableitung: Notwendigkeit. — Die drei Requisite einer Definition ausser dem formalen, nämlich der Deutlichkeit, weil sie logisch ist.

911. Die Einheit u. s. w. ist hier *adjective* genommen, d. i. *formaliter*, nicht als der Begriff eines Gegenstandes, sondern als die Uebereinstimmung mit der Möglichkeit eines Verstandesbegriffs überhaupt. Diese dreifache Art des Zusammenhanges und der formalen Einheit gehört nicht unter die Kategorien, sondern auf[1]) die Verstandeseinheit durch dieselben.

Einheit ist die Form des Verstandes.

Verbindung des Mannigfaltigen mit einander: Einheit — Verstand. Verbindung des Mannigfaltigen unter einander: Wahrheit — Urteilskraft. Verbindung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen: Vollkommenheit — Vernunft.

912. Einheit, Wahrheit und Vollständigkeit (Transscendentale Vollkommenheit) sind die Requisite jeder Erkenntnis *respective* auf Verstand, Urteilskraft und Vernunft. (Zur letzteren wird apodiktische Gewissheit erfordert, d. i. vollständige Wahrheit.)

Einheit der Regel (Allgemeinheit); Wahrheit in der Subsumtion unter Regeln, denn die machen allein etwas objectiv giltig, d. i. wahr; endlich Vollkommenheit: Zusammenhang aller Prädicate in einem Princip. Das Wesen ist die Einheit, die wesentlichen Stücke die Wahrheit, alle Attribute zusammen die Vollkommenheit.

913. Man hat durch die vierte Section*) vielleicht nur sagen wollen, dass sich die Begriffe von Einem, Wahren, Vollkommenen auf alle Dinge überhaupt anwenden lassen.

Ein jedes Ding ist nicht viel, bedeutet die transscendentale Einheit. Ein jedes Ding enthält vieles, was doch einerlei ist mit einem ⟨die metaphysische Einheit⟩[2]). Im Zirkel ist mehr Einheit als im Vieleck; die Einheit der Kegelschnitte. Die metaphysische kann grössere oder kleinere Einheit sein.

[1]) Im Manuscript von Kant später übergeschrieben.

[2]) Im Manuscript stehen die Anfangsworte des nächstfolgenden Satzes, „die metaphysische“ so, dass sie die Stelle des obigen Zusatzes vertreten.

*) In Baumgartens Handbuch § 72 f. Die Zeitbestimmung für diese beiden ist durch die Ausführungen der Ontologie in dem Manuscript aus der Zeit um 1774 gegeben: *Mitteilungen* a. a. O.

Ein jedes Ding ist wahr ⟨transscendentale Wahrheit⟩, d. i.: es kann unter allen möglichen Begriffen nicht geläugnet werden und stimmt mit andern Dingen. Ein jedes Ding enthält Wahrheit, metaphysisch: das Principium der Elementarsätze. Einige Dinge enthalten zwar Möglichkeit, aber nicht genug metaphysische Wahrheit, d. i. bedingte Möglichkeit.

Ein jedes Ding ist vollkommen, was es ist: transscendental. Ein jedes hat Realität, metaphysisch: es ist comparativ vollkommen.

Die absolute Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit besteht in der Möglichkeit, welche die Allgenugsamkeit in sich fasst; die Möglichkeit in allem *respectu*, und alle Realität.

914. Transscendentale Einheit; metaphysische Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Zusammenstimmung von Einem als einem Grunde zum Mannigfaltigen, des Mannigfaltigen zu Einem als Folge und der Mannigfaltigen unter einander.

Die transscendentale Vollkommenheit besteht darin, dass alle zum Wesen gehörigen Stücke zusammen das ganze Wesen ausmachen.

915. Die transscendentalen Sätze *a priori* sind insgesammt analytisch, und aus dem Begriffe von einem Dinge überhaupt, dem wesentlichen Stücke und der durchgängigen zu seiner Existenz gehörigen Bestimmung gezogen. Die Einheit des Begriffs, die Wahrheit in der Verbindung des Mannigfaltigen, was ihm zukommt, d. i. dass alles ihm Zugehörige gegründet sei entweder zureichend, doch*) zum Dasein, doch zu seiner Möglichkeit; und weil ein jeder gemeinschaftliche Grund des Mannigfaltigen, Zusammengesetzten eigentlich ein Grund für mich ist, sie zusammenzusetzen, so steht diese Zusammensetzung der Art nach unter einer Regel, nach der sie coordiniert werden *(essentialia)* oder subordiniert werden *(affectiones)*. — Die Vollkommen-

*) Es ist möglich, dass die Unklarheit des Sinns — analytische Bestimmung des Daseins — dadurch bedingt ist, dass der Gedanke, wie es scheint, ursprünglich anders gewendet werden sollte. Zwischen „doch“ und „zum“ steht ein ausgestrichenes, unleserlich gewordenes Wort.

heit ist die Angemessenheit dieses Mannigfaltigen zu seinem Begriff — *totalitas. Unum; plura conjuncta; totum.*

916. Die drei Begriffe der Möglichkeit eines Dinges überhaupt, Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit, beziehen sich auf die drei formalen Grundsätze aller Urteile, den des Widerspruchs, des zureichenden Grundes und der Bestimmbarkeit desselben in Ansehung aller möglichen Prädicate *(judica categorica, hypothetica et disjunctiva).*

917. Diese Begriffe sind nicht die Kategorien von Dingen, sondern logische Kriterien der Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes.

1) Einheit des Begriffs, dass er nicht ein anderer als dieser sei, oder Einheit der Bedeutung des Worts — Klarheit.

2) Wahrheit der Elementarsätze, Vielheit derselben — Deutlichkeit.

3) Vollständigkeit der Merkmale in einer Definition — Ausführlichkeit und Präcision*).

Kriticismus, spätere Zeit.

918. 1) Einheit des bestimmbaren Objects; 2) Vielheit der Bestimmungen und deren Zusammenstimmung unter sich nach Gesetzen des Verstandes: formale Wahrheit, Logik; 3) Allheit der Bestimmungen in dem vollständigen Begriffe eines Objects. Dadurch unterscheiden wir das Ding vom Undinge.

Diese Sätze sind bloss logisch, und nicht metaphysisch, d. i. objectiv als Bestimmung der Dinge.

*) Vielleicht die Fassung zur Zeit der ersten Auflage? Es würde dann begreiflich sein, weshalb Kant diese Begriffsreihe, die ihn in den siebziger Jahren so mannigfach beschäftigte, aus der Bearbeitung von 1780 verbannte, während sie in der zweiten ohne irgend ersichtlichen äusseren Anlass aufgenommen ist, trotzdem die meisten jener Veränderungen von 1786 aus solchen Anlässen hervorgegangen sind.

919. In der Beziehung einer Vorstellung auf Object überhaupt muss Einheit des Objects gedacht werden durch einen Begriff; Vielheit der Prädicate, die aus dem Begriffe fliessen; Allheit der Bestimmungen als Grundes zu Grundbegriffen: Totalität.

920. Zur Erkenntnis eines Dinges wird erfordert: 1) Einheit des Begriffs (Objects): dass der Begriff nicht noch andere als das eine Object vorstelle; *conceptus vagus;* Unterschied von allen übrigen; 2) Vielheit als Bestimmung dieser Einheit, verknüpft in einem Bewusstsein, oder Wahrheit; 3) Allheit als Vielheit, bestimmt durch die Einheit, oder Vollkommenheit.

4. Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

A. Principien*).

Kritischer Empirismus.

921. Ein Hauptfehler entspringt daher, wenn man das Genus mit allen *individuis* vermengt, und dasjenige als eine Folge nach Begriffen ansieht, was nur eine gesetzmässige Erscheinung für das unmittelbare Anschauen ist. Daher ist der Grund nichts Objectives. Was wir einen Realgrund nennen, ist nur eine concomitante Erscheinung für den intuitiven Begriff. Und das, was wir Vernunft nennen, imgleichen alle deren reine Begriffe, da wir vom Allgemeinen aufs Besondere schliessen, haben ihre Realität, vornehmlich in Ansehung ihrer Grundbegriffe nur dadurch, dass sie in den Dingen liegen und von ihnen abgesondert werden können. Demnach ist unsere Vernunft nur eine Ergänzung des Mangels des *intuitus*.

*) Man vgl. auch die Reflexionen Nr. 96 f.

922. Wenn unsere Vorstellungen nicht Wirkungen der Objecte sind, so beweisen sie ihr Dasein nicht anders wie durch Offenbarung*).

Kritischer Rationalismus.

923. Was unter den subjectiven Conditionen notwendig ist, unter welchen uns die Dinge erscheinen, das ist auch den Dingen als Erscheinungen notwendig. Was unter der Hypothese, die ich willkürlich erdichte, notwendig ist, ist objectiv notwendig allerwärts, wo der Fall der Hypothese gegeben. Was aber von den Dingen überhaupt gesagt wird, unangesehen des Subjects und nicht unter einer willkürlichen Hypothese, kann nicht durch die Uebereinstimmung der Gedanken mit sich selbst erkannt werden**).

Kriticismus, erste Periode.

924. Alle Successionen sind Veränderungen von demselben bleibenden Subjecte. Die Substanzen fliessen nicht, sondern ihre *status;* so fordert es die Vernunft, so zeigt es die Erfahrung***). Woher diese Einstimmung der Erfahrung mit der Vernunft?

925. Es ist die Frage, wie wir Dinge völlig *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung (auch *implicite)* uns vorstellen können; und wie wir Grundsätze, die aus keiner Erfahrung entlehnt sind, folglich *a priori*, fassen können; wie es zugehe, dass demjenigen, was bloss ein Product unseres sich isolierenden Gemüts ist, Gegenstände correspondieren und diese Gegenstände den Gesetzen unterworfen sind, die wir ihnen vorschreiben. Dass

*) Die naheliegende Beziehung auf die Problemstellung von 1772 erscheint ausgeschlossen, da die dort in Betracht gezogenen Lehren von Plato u. a., obschon sie in Kants Sinn als Offenbarungstheorien gelten könnten, doch nur für Verstandesvorstellungen gelten, da ferner die Realität der mathematischen Vorstellungen dort schon gesichert erscheint.

**) Eine der Reflexionen also, durch die sich die Fragestellung von 1772 vorbereitet.

***) Man vgl. Kr. Beil. II. 100, 121.

es dergleichen Erkenntnisse *a priori* gebe, lehren die reine Mathematik und Metaphysik; aber es ist eine Untersuchung von Wichtigkeit, den Grund ihrer Möglichkeit einzusehen. Dass eine Vorstellung, welche selbst eine Wirkung des Objects ist, ihm correspondiere, ist wol zu begreifen. Dass aber etwas, was bloss eine Geburt meines Gehirnes ist, sich auf ein Object als Vorstellung beziehe, ist nicht so klar. Ferner, dass mit einem von Gegenständen in mir herrührenden Eindruck noch ein andrer verbunden sei, folglich wir eine Vorstellung mit der andern der Erfahrung gemäss verknüpfen, ist auch fasslich. Dass wir aber aus uns selbst etwas allgemein von Gegenständen sagen können, ohne zu bedürfen, dass sie es uns entdecken, ⟨dass wir⟩[1]) mit den vorgestellten Gegenständen Eigenschaften und Prädicate giltig verknüpfen können, obgleich keine Erfahrung uns solche verknüpft gewiesen hat, ist schwer einzusehen. Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze weislich gelegt habe, heisst alle Philosophie zu Grunde richten. Es muss in der Natur der Erkenntnisse überhaupt gesucht werden, wie eine Beziehung und Verknüpfung möglich sei, wo doch nur eines von der Relation gegeben ist*).

926. Alle Realverhältnisse (Raum und Zeit ausgenommen) sind durch die Erfahrung gegeben nach dem Verhältnis des Raumes und der Zeit, und können also zu keinen Sätzen der reinen Vernunft dienen.

927. Alle Wahrheit besteht in der Uebereinstimmung aller Gedanken mit den Gesetzen des Denkens, und also unter einander. Das ist das Object für uns, was und wiefern es uns mittelbar oder unmittelbar durch Erfahrung gegeben ist. Unabhängig von aller Erfahrung gibt es keine Gegenstände und auch keine Gesetze des Verstandes (z. B. Substanz: dass dieser Begriff etwas sei, muss aus der Erfahrung der Beständigkeit eines gewissen Subjectes bei allen Umständen geschlossen werden). Wir

[1]) Fehlt im Manuscript. Die vorhergehenden Worte: „etwas . . . entdecken" sind übergeschrieben.

*) Der Standpunkt von 1772. Man vgl. W. VIII. 689 f.

haben demnach Begriffe, ⟨1⟩ um Phänomena zu erklären, 2) um die Gründe des moralisch Guten und Bösen einzusehen. Alles, was durch diese Gesetze gegeben ist, z. B. Erkenntnis des höchsten Gutes (Gottes) ist praktisch wahr. Die Erkenntnis eben desselben Gegenstandes . . . [1]).

928. Die Gesetze der reinen Vernunft können nur den Grund der Möglichkeit der Gegenstände relativ auf das Gemüt enthalten, insofern sie solche Gegenstände betreffen, deren Wesen in der Relation auf die Seele besteht[2]), d. i. das praktisch Gute.

929. Es ist schwerlich zu begreifen, wie ein anderer intuitiver Verstand stattfinden sollte als der göttliche. Denn der erkennt in sich als Urgrunde (und *archetypo)* aller Dinge Möglichkeit; aber endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sei denn die blossen Erscheinungen, die sie *a priori* erkennen können. Man meint aber, dass alle Erkenntnis *a priori* Erkenntnis der Dinge an sich selbst ist; sie ist aber gerade das Gegenteil, sondern allemal nur der Dinge als Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung. Daher können wir die Dinge an sich selbst nur in Gott erkennen *).

930. Die Kraft der Vorstellungen (Anschauung), die Kraft der Erkenntnisse (durch Begriffe); beide sind deutlich oder verworren. Wir haben lange vorher Vorstellungen, ehe wir Erkenntnisse haben. Diese entspringen nur aus Urteilen und Vergleichung unter Begriffen **).

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.
[2]) Im Manuscript: betrifft.

*) Es bleiben also die Gedanken des kritischen Rationalismus über die Erkennbarkeit der Dinge an sich zuerst noch bestehen, nachdem die Einsicht der bloss subjectiven Realität der Erkenntnis *a priori* bereits gewonnen ist. Der ganze Gedanke illustriert den Standpunkt um 1774, wie ich versucht habe, ihn in den „Mitteilungen“ zu reconstruieren.

**) Man vgl. die Ausführung Kr. 122!

931. Der Grund, weswegen wir *a priori* etwas erkennen können, ist, weil Objecte der Wahrnehmung Erscheinungen sind; die Ursache, warum wir sie nicht vollständig erkennen können, ist, weil wir sie alsdann nicht als Gegenstände der Erfahrung nehmen würden, indem diese niemals vollständig ist; und wenn wir sie nehmen, wir uns immer selbst widersprechen.

932. 1) Was Object sei; 2) worin die Beziehung einer Bestimmung der Seele auf etwas anderes bestehe; 3) was der Grund der Einstimmung sei; 4) wodurch wir unterscheiden, was sich aufs Object und aufs Subject beziehe*).

Kriticismus, spätere Zeit.

933. Der Satz, dass synthetische Sätze *a priori* nur als Principien der Möglichkeit und Exposition der Erfahrungen stattfinden, ist unabhängig von der Erklärung der Kategorien; denn wo sollten sie denn herkommen?**)

B. Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe***).

Kriticismus, erste Periode.

934. Das, was wir durch die Einschränkung der Axiome der Sinnlichkeit auf den blossen Gebrauch in dieser Welt zur Absicht haben, geht nicht darauf, damit wir Platz für die Erkenntnisse durch den reinen Verstand machen; sondern von

*) Ein Plan der Deduction, wol aus der ersten Zeit des Kriticismus. Nr. 931 ist im Manuscript Fortsetzung von Nr. 1723.

**) Aus der Zeit nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft. Der Zusammenhang der Reflexion mit der Erklärung in der Vorrede zu den *M. A. d. Naturwissenschaft* (W. IV. 364) zeigt, dass dieselbe durch die Reaction gegen den Angriff des Recensenten von Ulrichs *Institutiones* bedingt sein wird. Man vgl. zu „Exposition“ Kr. 305 Anm., 465.

***) Man vgl. auch die Reflexionen Nr. 55 f.

diesen zeigen wir auch, dass, obzwar die Principien hier anders sind, doch die Objecte auch nur der Sinne sein können, aber unbestimmt in Ansehung der Art derselben.

935. (*Der Verstand gibt den Eindrücken das Logische, d. i. das Gemeingiltige, d. i. die Function des Prädicats zu einem möglichen Urteile. Aber dadurch formt er nur Vorstellungen zu Begriffen. Macht er nicht auch welche? Die Eindrücke sind noch nicht Vorstellungen, denn diese müssen auf etwas anderes bezogen werden, welches eine Handlung ist. Nun ist die Reaction des Gemüts (der Rückschlag) eine Handlung, welche sich auf den Eindruck bezieht, und wenn sie allein genommen wird[1]), nach ihren besondern Arten Kategorien heissen[1]). Nun stelle ich mir durch ein z. B.[1]) zusammengesetztes Wesen nur die *actus* der Apprehension bei einem Körper und dergleichen vor, und sage**) also die Bedingungen der Vorstellung eines *compositi* in den *actibus* der Apprehension, die dazu erfordert werden. Wenn alle Eindrücke gar verneint wären, so hätte die Apprehension***) kein Correlatum. Es wäre also auch keine Vorstellung.

936. Der Verstand ist das Vermögen, alles, was durch die Sinne gegeben werden mag, unter allgemeine Regeln für alle Kräfte der Vorstellung des menschlichen Gemüts zu bringen. — 1) Die Bedingung der Sinnlichkeit, unter welcher der Verstandesbegriff allein *(in concreto)* möglich ist; 2) von der Handlung *a priori*, jeder Vorstellung ⟨eine⟩ eigentümliche Function zu bestimmen.

[1]) So im Manuscript.

*) In die erste Gruppe von Reflexionen habe ich alle diejenigen hineingenommen, welche die Bestimmungen der realen und logischen Function zur Grundlage haben. Die Andeutungen der *Metaphysik* habe ich in den *Mitteilungen* zusammengestellt.

**) Aehnlich auch im Text von Kr. 772, Z. 13 u. Ich habe dort nach der Analogie von 774, Z. 8 u., zu der noch W. II. 219, Z. 4 o. hinzuzunehmen ist, „sagen" in „zeigen" verbessert. Man vgl. auch Nr. 31 u. Nr. 942.

***) Man vgl. Nr. 552.

937. Nicht ein jedes Object ist eine Sache. Dasjenige an der Vorstellung, wodurch sie ihre eigene sinnliche Function hat, stellt das Object dar (reale Function). Ihre Function im Urteile ist die respective Function, wodurch sie eine Vielgiltigkeit in Ansehung anderer Vorstellungen hat. Die erste Function geht auf das, was in der Vorstellung liegt, die zweite ⟨ auf das⟩, was dadurch erkannt werden kann.

938. Die logischen Handlungen sind *actus*, wodurch wir die Data zu Vorstellungen der Dinge respectiv gegen einander setzen und ordnen. Dadurch bekommen die Vorstellungen logische Functionen. Die reale Function besteht in der Art, wie wir eine Vorstellung an und für sich selbst setzen; also ist es eine Handlung *(a priori)*, welche jeglichem *dato (a posteriori)* correspondiert und wodurch dieses zum Begriffe wird. Diese Handlungen sind die Quellen, woraus die logischen möglich sind. Daraus entspringen alle Erkenntnisse, wie wir nämlich Data fassen und uns selbst etwas, was Erkenntnis heisst, formieren können. In der Natur können uns keine Data vorkommen als dass, wenn man Gesetze darin wahrnimmt, sie den allgemeinen Arten correspondieren, wonach wir etwas setzen, weil sonst keine Gesetze würden bemerkt werden, oder überhaupt kein Object, sondern nur verworrene innere Veränderungen. Da wir also Objecte nur durch unsere Veränderungen vorstellen können, sofern sie etwas unsern Regeln zu setzen und aufzuheben Gemässes an sich haben, so sind die Realfunctionen der Grund der Möglichkeit der Vorstellung der Sachen, und die logischen Functionen der Grund der Möglichkeit der Urteile, folglich der Erkenntnisse, denn ein Object heisst nur das, welche . . .[1]).

939. Die logische Form ist eben das für die Verstandesvorstellungen von einem Dinge, was Raum und Zeit für die Erscheinungen derselben sind; nämlich jene enthalten die Stellen, sie zu ordnen*). Die Vorstellung, wodurch wir einem Object

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. den mehrfach ausgesprochenen Parallelismus Kr. Beil. II. 111.

seine eigentümliche logische Stelle anweisen, ist der reale Verstandesbegriff, und rein; z. B. Etwas, was ich jederzeit nun als Subject brauchen kann; Etwas, wovon ich hypothetisch auf ein *consequens* schliessen muss u. s. w.

Dadurch, dass unsere Empfindungen eine bestimmte Stelle[1] im Raum und der Zeit bekommen, erlangen sie eine Function unter den Erscheinungen. Die Stelle aber im Raum und in der Zeit ist bestimmt durch die Nachbarschaft anderer Empfindungen in denselben; z. B. auf den Zustand meiner Empfindungen, die mit den vorigen etwas gemein haben, folgt der andere. Die Empfindung eines Widerstandes ist zugleich in demselben Raume mit der Schwere verbunden.

Durch die Bestimmung der logischen Stelle bekommt die Vorstellung eine Function unter den Begriffen, z. B. *antecedens*, *consequens*. Doch ist die sensitive Function der Grund der intellectuellen. Denn . . .[1])

1) Eine bestimmte Stelle ist von der willkürlichen unterschieden.

940. Wenn wir in den Raum und in die Zeit etwas setzen, so handeln wir; wenn wir es neben- und nacheinander setzen, so verknüpfen wir. Diese Handlungen sind nur Mittel, jene Stellen zu Stande zu bringen; aber man kann sie besonders nehmen. Wenn wir einerlei etliche Mal, oder in der einen Handlung zugleich die andere setzen, so ist dieses eine Art von Handlungen, dadurch wir etwas der Regel der Erscheinungen gemäss setzen, wobei dieses Setzen seine besondere Regel haben muss, die von den Bedingungen der Form, wie sie in Ansehung der Erscheinung zu stellen sind, unterschieden ist.

941. ⟨1⟩ Die realen Functionen des Verstandes; 2) die formalen und logischen, so wie bei der Sinnlichkeit die realen Affectionen (Empfindung) und die formalen (Anschauung).

Die realen Affectionen sind objectiv nicht etwas Reales, d. i. stellen nicht eine Sache, sondern den Eindruck vor, der auf

1) Schluss fehlt im Manuscript.

etwas anderes kann bezogen werden, was darum auch Gegenstand heisst.

942. Wir kennen einen jeden Gegenstand nur durch Prädicate, die wir von ihm sagen oder gedenken. Vorher ist das, was von Vorstellungen in uns angetroffen wird, nur zu Materialien, aber nicht zur Erkenntnis zu zählen. Daher ist ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt, was wir durch gewisse Prädicate, die seinen Begriff ausmachen, uns gedenken*). In jedem Urteile sind demnach zwei Prädicate, die wir mit einander vergleichen, davon das eine, welches die gegebene Erkenntnis des Gegenstandes ausmacht, das logische Subject, das zweite, welches damit verglichen wird, das logische Prädicat heisst. Wenn ich sage: ein Körper ist teilbar, so bedeutet es so viel: Etwas, x, welches ich unter den Prädicaten kenne, die zusammen einen Begriff vom Körper ausmachen, denke ich auch durch das Prädicat der Teilbarkeit x@ ist einerlei mit xb. Nun gehört a sowol als b zu x; allein auf verschiedene Art. Entweder dass b in demjenigen schon liegt, was den Begriff a ausmacht, und also durch Zergliederung desselben kann gefunden werden, oder dass b zu dem x gehört, ohne in a eingeschlossen und mitbegriffen zu sein. Im ersten Falle ist das Urteil analytisch, im zweiten synthetisch. Der angeführte Fall ist von einem analytischen Urteile. Aber der Satz, ein jeder Körper ist schwer, ist eine Synthesis: das eine Prädicat ist nicht von dem Subject involviert, sondern hinzugetan. Nun können alle analytischen Urteile *a priori* eingesehen werden; und was nur *a posteriori* kann erkannt werden, ist synthetisch. Daher sind die eigentlichen empirischen Urteile synthetisch. Es gibt aber doch Urteile, deren Giltigkeit *a priori* festzustehen scheint, die gleichwol synthetisch sind; z. B. Alles Veränderliche hat eine Ursache. Woher kommt man zu diesen Urteilen? Woher nehmen wir es, einem Begriff einen andern von eben demselben hinzuzugesellen, den keine Beobachtung und Erfahrung darin zeigt? Gleichwol sind alle eigentlichen *axiomata*

*) Man vgl. einerseits Kr. Beil. II. 104 f. und Kr. 306 Anm.; andrerseits aber die Reflexionen Nr. 438 f., deren Zusammenhang mit der obigen einen neuen überraschenden Beweis dafür gibt, wie eng die Kantische Lehre vom Ding an sich mit Leibniz' Monadologie zusammenhängt.

solche synthetische Sätze, z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein. Dagegen ist der Satz: eine jede Grösse ist sich selber gleich, ein analytischer Satz. Das Principium oder die Norm aller analytischen Sätze ist der Satz des Widerspruchs und der Identität. Er ist (wenn ⟨ich⟩ sie beide zusammen nehme) kein *axioma*, sondern eine Formel, d. i. ein allgemeines Modell analytischer Sätze; denn er enthält keinen *medium terminum.*

Wir haben demnach Urteile *a posteriori*, welche synthetisch sind, aber auch Urteile *a priori*, die doch synthetisch sind und darum von keiner Erfahrung abgeleitet werden können, weil sie sowol eine wahre Allgemeinheit, mithin Notwendigkeit enthalten, als auch lauter Begriffe in sich fassen, welche aus der Erfahrung nicht haben geschöpft werden können. Diese Begriffe mögen uns beiwohnen, woher sie wollen: woher nehmen wir diese Verknüpfung derselben? Sind es Offenbarungen, Vorurteile u. s. w.?

Wenn gewisse Begriffe in uns nichts anderes enthalten, als das, wodurch alle Erfahrungen von unsrer Seite möglich sind, so können sie vor der Erfahrung und doch mit völliger Giltigkeit für alles, was uns jemals vorkommen mag, *a priori* gesagt werden. Sie gelten alsdann zwar nicht von den Dingen überhaupt, aber doch von allem, was uns jemals durch Erfahrung kann gegeben werden, weil sie die Bedingungen enthalten, wodurch diese Erfahrungen möglich sind. Solche Sätze werden also die Bedingung der Möglichkeit nicht der Dinge, sondern der Erfahrung enthalten. Dinge aber, die durch keine Erfahrung uns können gegeben werden, sind für uns nichts; also können wir solche Sätze als allgemein in praktischer Absicht*) sehr wol brauchen, nur nicht als Principien der Speculation über Gegenstände überhaupt.

Um nun auszumachen, was das für Begriffe sind, die notwendig vor allen Erfahrungen vorhergehen müssen, und durch welche diese nur möglich sind, die also *a priori* gegeben sind und auch den Grund zu den Urteilen *a priori* enthalten, müssen wir die Erfahrung überhaupt zergliedern**). In jeder Erfahrung ist etwas, wodurch uns ein Gegenstand gegeben, und etwas, wodurch er gedacht wird. Nehmen wir die Bedingungen, die in

*) Man vgl. Nr. 540 und Nr. 927.

**) Man vgl. Pr. 81 f.

den Tätigkeiten ⟨des⟩ Gemüts liegen, wodurch er allein gegeben werden kann, so kann man etwas von den Objecten *a priori* erkennen. Nehmen wir das, wodurch er allein gedacht werden kann, so kann man auch von allen möglichen Gegenständen etwas *a priori* erkennen. Denn dadurch allein wird etwas für uns ein Gegenstand oder eine Erkenntnis desselben.

Wir wollen das erstere untersuchen. Das, wodurch uns ein Gegenstand der Erfahrung gegeben wird, heisst Erscheinung. Die Möglichkeit der Erscheinungen ist von der Seite des menschlichen Gemüts Sinnlichkeit. In der Sinnlichkeit ist eine Materie, welche Empfindung heisst, und in Ansehung deren und ihrer Verschiedenheit sind wir bloss leidend, und die Mannigfaltigkeit der Eindrücke macht, dass wir *a priori* nichts in uns finden, was wir vor den Eindrücken aus uns *a priori* kennten. Man kann sich keinen Eindruck von einer neuen Art jemals[1]) in Gedanken vorstellen. Aber die Erscheinungen haben noch eine Form, einen in unserm Subject liegenden Grund, wodurch wir entweder die Eindrücke selbst oder das, was ihnen correspondiert, ordnen und jedem Teile derselben seine Stelle geben. Dieses kann nichts anderes als eine Tätigkeit sein, die zwar natürlich durch die Eindrücke erregt wird, aber doch für sich selbst erkannt werden kann.

943. (*Bei allem Passiven oder was gegeben ist muss die Apprehension nicht allein anzutreffen, sondern auch genötigt sein, um es als gegeben vorzustellen, d. i. es muss die einzelne Apprehension durch die allgemeine bestimmt sein. Das Allgemeine ist das Verhältnis zu den übrigen und zum Ganzen des Zustandes. Dadurch, dass es vom Willkürlichen unterschieden wird, wird es als gegeben betrachtet, und nur dadurch, dass es unter die Kategorien subsumiert wird, als Etwas. Es muss also nach einer Regel vorgestellt werden, damit Erscheinung zur Erfahrung werde, und damit es das Gemüt als eine seiner Handlungen des S e l b s t b e w u s s t s e i n s begreife, worin wie im Raum

1) Im Manuscript: „niemals“.

*) Kant verweist zum Anfang auf S. 7, d. h. auf die Reflexion Nr. 1085.

und der Zeit alle Data angetroffen werden. Die Einheit des Gemüts ist die Bedingung des Denkens; und die Unterordnung jedes Besonderen unter das Allgemeine die Bedingung der Möglichkeit, durch eine Handlung eine gegebene Vorstellung anderen zuzugesellen.

Wenngleich die Regel nicht in die Sinne fällt, so muss man den Gegenstand doch als einer Regel gemäss sich vorstellen, um es als dasjenige, was etwas vorstellt, d. i. unter den übrigen Bestimmungen eine gewisse Stelle und Function hat, zu concipieren. Der Anfang kann nicht nach einer subjectiven Regel bestimmt sein; folglich nicht freie Handlung, die in jedem Punkt ihren Anfang hat.

944. (*Wir müssten uns, wenn wir die Erscheinung vollständig apprehendierten, einen Erzeugungsbegriff machen können. Dieser ist aber nur möglich, wenn das Zufällige, was geschieht, im Ganzen oder in seiner ganzen Bestimmung (Relation) genommen notwendig ist. Wenn ich mir nicht vorstellte, dass die Begebenheit ein [Gebiet] des ganz Notwendigen oder eine Seite von dem, was beständig ist, wäre, so würde ich eine Vorstellung von keiner Erkenntnis und also auch nicht ⟨von dem⟩, was einem Object zukommt, haben.

945. Alles, was geschieht, geschieht nach einer Regel, ist bestimmt im Allgemeinen, kann *a priori* erkannt werden. Dadurch unterscheiden wir das Objective von dem subjectiven Spiel (Fiction), Wahrheit von Schein. Die Erscheinung hat ein Object, wenn sie ein Prädicat von einer Substanz ist, d. i. eine von den Arten ist, dasjenige zu erkennen, was da beharrt; also gehören die Erscheinungen nur dadurch zur Vorstellung eines Beharrlichen, insofern sie untereinander verknüpft sind und durch etwas Gemeingiltiges Einheit haben. Es kann uns zwar etwas erscheinen, ohne dass uns der Grund davon erscheint; wir können es aber nicht erkennen, ohne dass die Erkenntnis einen Grund präsumiert, weil es sonst keine Erkenntnis, d. i. objective Vorstellung sein würde.

*) Die beiden nachstehenden Reflexionen sind auf Grund ihres Zusammenhangs mit der vorhergehenden hier aufgenommen, obgleich sie bereits dem Gedankengang der Deduction der ersten Auflage nahestehen.

Das ist also eine Bedingung der Erkenntnis der Objecte, mithin der Objecte selbst; denn blosse Erscheinung gibt noch kein Object. Es ist zwar keine Bedingung der Apprehension, denn die geht unmittelbar auf Erscheinung, ohne ihren Grund zu wissen. Aber die Erscheinung gehört zu einem Ganzen der Zeit, und in dieser können sie nur verknüpft sein, wenn sie aus dem Allgemeinen fliessen. Durch die Zeit werden Dinge nicht verknüpft, sondern in der Zeit durch das Allgemeine ihrer Bestimmungen.

946. (* Wenn die Vorstellung von einem Gegenstande nicht soll von uns gemacht, sondern gegeben sein, so muss sie nach einer allgemeinen Regel unter gewissen Bedingungen gesetzt sein, dadurch das Verhältnis dieses Objects zur Vorstellung und die Existenz derselben auch für andere giltig ist. Ganz anders ist, wenn die Vorstellung von uns gemacht ist (durch Freiheit); denn alsdann sind wir uns ihrer Realität unmittelbar bewusst, d. i. ein Zustand in uns, den wir selbst machen, kann als ein wahrer Zustand erkannt werden, auch ohne Grund**).

947. Die Dinge, die uns *a posteriori* gegeben werden, müssen ebenso wol ein Verhältnis zum Verstande haben, d. i. eine Art der Erscheinung, dadurch es möglich ist, von ihnen einen Begriff zu bekommen, als ein Verhältnis der Sinnlichkeit, d. i. eine Art des Eindrucks, wodurch es möglich ist, Erscheinung zu bekommen. Daher wird alles, was uns *a posteriori* (durch Sinne) nur bekannt werden kann, unter der allgemeinen Bedingung eines Begriffs stehen, d. i. der Regel gemäss sein, wodurch es möglich ist, von Dingen Begriffe zu bekommen und alles mit den Begriffen der Dinge zu verknüpfen und ihnen unterzuordnen; dennoch wird alles so erscheinen, dass es eine Möglichkeit sein

*) Zu der obigen zweiten Gruppe habe ich diejenigen Reflexionen vereinigt, in denen die Beziehung der apriorischen Verstandesbegriffe auf die Spontaneität durch die transscendentale Freiheit vermittelt wird. Man vgl. dagegen Nr. 538.

**) Man vgl. Nr. 1072.

muss, es *a priori* zu erkennen. Freie Handlungen sind schon *a priori* gegeben, nämlich unsre eigenen.

948. Das, was in der Erscheinung eines vernünftigen Wesens nur relativ anfängt, und der Zeit nach etwas anderes voraussetzt, was sein Dasein nach einer Regel bestimmt, hat in diesem als Intelligenz seinen Grund in dem, was nicht anfängt, und der Zeit nach keinem vorhergehenden Zustande subordiniert ist. Darin besteht die Freiheit eines vernünftigen Wesens als Ursache durch seine Vernunft; denn das ist ein Vermögen, sich selbst *a priori* zu bestimmen. Denn wären die Bestimmungsgründe empirisch und *a posteriori* subjectiv gegeben, so würde das Vernunfturteil nicht *a priori*, mithin als schlechthin notwendig angesehen werden können.

Um objectiv allgemein zu urteilen, und zwar apodiktisch, muss die Vernunft frei von subjectiv bestimmenden Gründen sein; denn bestimmten die, so wäre das Urteil nur so wie es ist zufällig, nämlich nach der subjectiven Ursache desselben. Also ist sich die Vernunft ihrer Freiheit in objectiv notwendigen Urteilen *a priori* bewusst, nämlich dass nur die Beziehung aufs Object der Grund davon sei.

949. Die transscendentale Freiheit ist die notwendige Hypothesis aller Regeln [1], mithin alles Gebrauchs des Verstandes. Man soll so und so denken u. s. w. Folglich muss diese Handlung frei sein, d. i. nicht von selbst schon (subjectiv) bestimmt sein, sondern nur objectiven Grund der Bestimmung haben.

1) Sie ist die Eigenschaft der Wesen, bei denen das Bewusstsein einer Regel der Grund ihrer Handlungen ist.

950. Die Möglichkeit ohne Wirklichkeit beruht auf dem Unterschiede der selbsttätigen Vorstellung durch Begriff und der leidenden durch Empfindung, da jene bleibt, wenn diese gleich gänzlich aufgehoben worden. Ueberhaupt ist die Möglichkeit des Nichtwirklichen nur etwas, was von einem gewissen allgemeinen Begriffe gedacht wird.

951. Alle durch Erfahrung erkannten Gesetze gehören zur Heteronomie, die aber, durch welche Erfahrung überhaupt möglich ist, zur Autonomie *).

952. Erscheinungen sind Vorstellungen, sofern wir afficiert werden. Die Vorstellung von unserer freien Selbsttätigkeit ist eine solche, da wir nicht afficiert werden, folglich ist nicht Erscheinung, sondern Apperception. Nun gilt der Satz des zureichenden Grundes nur als Principium der Exposition der Erscheinungen, folglich nicht als Exposition der ursprünglichen Anschauungen **).

953. (***Der Satz der Alten: Aus Nichts wird Nichts, oder: Die Möglichkeit setzt irgend etwas Wirkliches voraus, bezieht sich darauf, dass unser Verstand nur ordnen, nicht aber *data* hervorbringen kann, sondern solche vor der Hand finden muss †). Also ist alle Möglichkeit bedingt.

954. Dass alles, was erscheint, im Verhältnisse zum Ganzen erscheinen müsse, ist aus Raum und Zeit zu ersehen. Dass es aber unter einer Regel stehe, ist daraus zu ersehen, weil es sonst nicht in diesem Ganzen nach der Einheit des Verhältnisses zum selben erscheinen würde.

955. Weil wir ohne Begriff nichts denken können, so muss ein jeder Gegenstand, den wir denken sollen, ein Verhältnis der Empfindung zum Begriffe überhaupt haben, d. i. möglich sein.

Ein Gegenstand, sofern er gegeben ist, ist durchgängig bestimmt, aber nicht, sofern er gedacht wird.

*) Man vgl. Nr. 970.

**) Die Reflexion ist zeitlich wol die früheste der ganzen Gruppe, wenn es richtig ist, in der letzten Andeutung einen Hinweis auf die „schwärmerischen" Lösungsgedanken des Problems der Deduction um 1772 zu sehen.

***) Die Reflexionen dieser Gruppe sind nach dem Gange der transscendentalen Deduction der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. geordnet. Ich beziehe Nr. 953 f. auf § 15, Nr. 954, 955 auf § 17, Nr. 956 auf § 19, Nr. 957 f. auf § 20, Nr. 960 f. auf § 22 u. s. f. Zu Nr. 952 vgl. Nr. 933 Anm.

†) Man vgl. dieselbe Wendung *Metaphysik* 274, sowie Kr. 229.

956. Unmittelbare Erfahrungsurteile, nach Verhältnissen von Raum und Zeit, müssen von reflectierten nach Vernunftverhältnissen unterschieden werden *).

957. Die empirischen Gesetze *a priori* enthalten die Bedingungen der Apprehension und Conception (zusammen der Intellection). Wir können in den Erscheinungen nichts verbinden und also denselben eine reale Form geben, als dadurch, dass wir sie an einander, durch einander und mit einander verbinden **), und die Erscheinung das Gemüt zu dieser Tätigkeit bestimmt. Also ist etwas als Gegenstand der Erfahrung nur möglich, insofern es dem Gesetz der Apprehension gemäss erscheint, d. i. wenn seine Erscheinung ganz wäre, so müsste sie nach dem Gesetze der Apprehension zusammenhängen ***). Gleichwie nichts erscheinen kann, ohne in dem allgemeinen Inbegriff des Raumes und der Zeit, so kann nichts zur Erfahrung werden, ohne insofern es nach dem allgemeinen Gesetze der Tätigkeiten des Gemüts mit einander verbunden ist. Es geschieht also nichts zufällig, d. i. ohne in Ansehung dessen, womit es verbunden ist (es mag nun dieses mit erscheinen oder nicht), einer allgemeinen Regel unterworfen zu sein. Denn den Grund einer besonderen Verknüpfung können wir nur bei einem Gegenstande antreffen, insofern er dasjenige enthält, was unter eine allgemeine Regel zu verknüpfen subsumiert werden kann. Grund nämlich und Folge sind nicht blosse Apprehensionen, sondern Schlüsse oder allgemeine Handlungen des Ueberganges.

958. Die Erscheinung der Conjugation †) ist eine Subsumtion einer gegebenen Vorstellung unter die allgemeine Fähigkeit, die Empfindungen zu disponieren. Die Function dieser Fähigkeit ist der Verstandesbegriff und die Bedingungen derselben machen die Regel, nämlich des Ueberganges von einer

*) Also die Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile der Prolegomenen.

**) D. i. gemäss den Realverhältnissen der Inhärenz, der Causalität und der Wechselwirkung. Man vgl. Nr. 569 f.

***) Man vgl. Nr. 944. Zur Einheit der Erfahrung, auf welche der Gedankengang überführt, vgl. *Uebergang* XIX. 77 f., 124 f., 626; XXI. 139 f.

†) Man vgl. auch Nr. 1074 sowie *Mitteilungen* 79.

Vorstellung zur andern. Also kann nichts wahrgenommen werden, als unter der Voraussetzung, dass es unter einer Regel stehe.

Der Begriff des Grundes ist keine Erscheinung, sondern eine Function des Gemüts; darunter muss alles subsumiert werden können, folglich unter Regeln. Die Beobachtung ist nur, dass ein Fall gegeben ist. Die Erkenntnis ist die Subsumtion unter die Function und ihre Regeln.

Wenn der Raum nichts Subjectives wäre: wie sollte ich denn zu dessen Erkenntnis *a priori* gelangen, wie sollte diese Erkenntnis auch auf Objecte passen? Ebenso*) wäre „Grund" nichts Subjectives, wie sollte ich darauf *a priori* kommen?

959. Es kann etwas wol erscheinen, aber niemals complet erscheinen, ohne dass es unter einer Regel *a priori* stände, d. i. mit den andern in Verhältnis (Conjugation), welches *a priori* bestimmbar ist. Denn da eine Erscheinung mit der andern verknüpft ist, weil die Einheit der Handlung sie verknüpft, sie also alle unter einander, der ganze Zustand, mit einem subjectiven Grunde verknüpft ist, so muss aus dieser Einheit eine Mannigfaltigkeit fliessen, ohne welches keine reale Erscheinung stattfinden kann.

960. Kategorie ist die notwendige Einheit des Bewusstseins in der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Vorstellungen (Anschauung), sofern sie den Begriff von einem Objecte überhaupt möglich macht (zum Unterschiede von der bloss subjectiven Einheit des Bewusstseins der Wahrnehmungen). Diese Einheit in den Kategorien muss notwendig sein; z. B. logisch kann ein Begriff Subject oder Prädicat sein, ein Object aber transscendental betrachtet setzt etwas voraus, was notwendig bloss Subject, und das andere bloss Prädicat ist. — Grund: Logisch kann etwas reciprok Grund und Folge sein, aber *realiter* muss alles, wenn es in Gemeinschaft der Zeit steht, in Gemeinschaft stehen. Bei einer Grösse ist notwendig Einheit des Vielen.

*) Man vgl. dagegen Kr. 120.

961. Durch die Kategorie stelle ich mir ein Object überhaupt als bestimmt vor in Ansehung der logischen Functionen der Urteile des Subjects (nicht Prädicat), der Consequenzen als Grund, der Vielheit in seiner Vorstellung. Warum aber muss ich jedes Object als bestimmt in Ansehung nicht allein einer, sondern aller logischen Functionen in Urteilen vorstellen? Weil dadurch nur allein objective Einheit des Bewusstseins, d. i. allgemeingiltige Verknüpfung der Wahrnehmungen, mithin die Erfahrung als die einzige Realität der Erkenntnisse möglich ist.

Diese Einheit des Bewusstseins der Verknüpfung unserer Vorstellungen ist ebenso wol *a priori* in uns als das Fundament aller Begriffe gegeben, wie Formen der Erscheinung als das Fundament der Anschauungen; aber beide gelten nur von der menschlichen Erkenntnis und haben auch nur in Ansehung derselben objective Bedeutung; ja die Kategorie kann *a priori* keine Bedeutung haben, wenn es nicht Anschauungen *a priori* gäbe.

Also ist Kategorie der Begriff von einem Objecte überhaupt, sofern es in Ansehung einer logischen Function der Urteile *a priori* an sich bestimmt ist (dass man durch diese Function die Verbindung des Mannigfaltigen in seiner Vorstellung denken muss).

Alle Objecte, die wir denken sollen, müssen in Ansehung aller logischen Functionen des Verstandes bestimmt sein, denn dadurch können wir allein denken, und dadurch, dass etwas das Denken überhaupt bestimmt (wie es gedacht werden soll), ist es ein Object, d. i. etwas, dem ein besonderer Gedanke, der von andern unterschieden ist, correspondiert*).

962. Wir haben nur dann etwas im Kopfe und haben es gefasst, wenn wir es aus uns selbst, wenigstens in uns hervorbringen können. Man hat die Wörter im Kopfe, wenn man sie in sich aussprechen kann. (Dazu gehört ein Bewusstsein seiner Organe.) Wir haben es gefasst, was eine Linie sei, wenn wir sie in Gedanken ziehen können und die Verknüpfung der Dinge

*) Die Reflexion lehrt charakteristisch, dass die Kategorien noch in dem Sinne der Realverhältnisse der Substanz, der Ursache und der Wechselwirkung bestimmt waren, als bereits die Grundzüge der Deduction im Entwurf vorlagen. Es folgt im Manuscript als zugehörig Nr. 1024.

in der Welt können wir nur erkennen, wenn wir sie durch eine allgemeine Handlung, folglich aus einem Princip der innern *potestas* hervorbringen können: Substanz, Grund, Zusammensetzung.

963. Die intensive Grösse*) der Gesetze beruht auf der Notwendigkeit, d. i. dem Mangel der Ausnahme. *Nulla regula sine exceptione; sed lex est absque exceptione.*

964. Es gibt nur vier Quellen der Erkenntnis: 1) Sinn; 2) Verstand; 3) göttliche Nachricht; 4) mystische Erleuchtung und Anschauung**). Die letzteren sind wir nicht befugt anzunehmen, weil es Vermessenheit ist; sie sind auch nicht zu überzeugen. Sinne und Function des Verstandes machen alle Erkenntnis aus. Für die, so des innern Lichtes teilhaftig sind, ist dieses nicht geschrieben. Wenn sie doch etwas anführen könnten, was jemand durch diese Anschauung ohne den Weg der Abstraction zu gehen entdeckt hätte aus der Naturwissenschaft, und wenn sie das nicht können, wie sie denn hoffen können, noch über dieseibe zu gehen***).

965. Ursprung transscendentaler Begriffe: 1) *per intuitionem mysticam*, 2) ⟨*per*⟩ *influxum sensitivum*, 3) *per praeformationem*, 4) *per epigenesin intellectualem*†) — intellectual, intuitiv oder discursiv. — Der Zweck der Metaphysik ist Gott und eine künftige Welt. — EPICUR nlchts *a priori*.

*) Man vgl. dagegen den Begriff der intensiven Grösse in der Kr. 210.

**) Eine Trennung der Lehren von Platon und von Malebranche in dem W. VIII. 690 angedeuteten Sinne des ehemaligen und des immerwährenden Anschauens der Gottheit?

***) Man vgl. die Aeusserungen über Schwärmerei Nr. 232 f. sowie Nr. 31 f. Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt. Vielleicht stammt die Reflexion aus Kants letzten Lebensjahren.

†) Von den hier coordinierten Möglichkeiten lässt die Kr. § 27 nur noch die erste und vierte gelten. Die dritte (CRUSIUS) wird nur erwähnt, um abgewiesen zu werden. Die vierte, die 1772 im Vordergrund der Ueberlegung steht, ist ganz zurückgetreten.

966. Alle Begriffe sind entweder Urbilder, welche Gründe von den Bestimmungen sind, die den Objecten zukommen und wodurch das Object selbst unter allen möglichen bestimmt wird, oder es sind Nachbilder, welche Folgen von den Bestimmungen der Dinge sind. Weil durch Raum und Zeit alle Begriffe der Erfahrung möglich sind, so . . .

Kriticismus, spätere Zeit*).

967. Dass alle Verbindung als Zusammensetzung nicht als ausser mir wahrgenommen, sondern als durch mich geschehen gedacht werden müsse.

968. Intellectuell ist es, dessen Begriff ein Tun ist.

969. Bewusstsein ist das Anschauen seiner selbst. Es wäre nicht Bewusstsein, wenn es Empfindung wäre. In ihm liegt alle Erkenntnis, wovon es auch sei. Wenn ich von allen Empfindungen abstrahiere, so setze ich das Bewusstsein voraus. Es ist die logische Persönlichkeit, nicht die praktische. Diese ist das Vermögen der Freiheit, kraft dessen, ohne äusserlich bestimmt zu sein, ⟨man⟩ von selbst Ursache sein kann. Die moralische Persönlichkeit ist die Fähigkeit der Bewegungsgründe der blossen Vernunft, kraft deren ein Wesen der Gesetze fähig ist, und also auch der Zurechnung.

970. Erscheinungen stehen zu einander im Verhältnis des Mannigfaltigen in einer reinen sinnlichen Anschauung, und ihr Bewusstsein in dem Verhältnisse zu einer gemeinschaftlichen Apperception; beides *a priori* und notwendiger Weise.

971. Alles, was uns durch Erfahrung gegeben wird, muss *a priori* zu erkennen möglich sein, d. i. es muss seine Möglich-

*) Die nachstehenden Reflexionen sind ebenfalls nach dem Gange der Deduction in der zweiten Auflage geordnet. Aus Nr. 961 folgt, dass die Zeitbestimmung für manche, vielleicht für viele derselben nur den Endpunkt geben wird.

keit aus den Gesetzen der Sinnlichkeit oder des Verstandes, in Beziehung auf welche die Erfahrungen allein stattfinden können, erkannt werden. Dass es *a priori* erkannt werden kann, bedeutet, dass es ein Object habe, und nicht bloss subjective Modification sei *).

972. Alles, was *a priori* ein Gesetz unserer Vorstellungen macht **), mithin die Beziehung der Vorstellungen auf ein *a priori* feststehendes allgemeines Gesetz, ist das Object. Das soll darunter gedacht werden, stellt die Sache vor, wie sie ist, d. i. wie sie für alle Erscheinungen gilt ***). Dann aber muss es etwas *a priori* Bestimmbares sein, weil wir nur dadurch denken können; denn denken bedeutet nichts anderes als die Vorstellung aus dem Allgemeinen bestimmen.

973. Das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein (oder auch zur Einheit des Bewusstseins überhaupt) gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Object gedacht: das Object ist immer ein Etwas überhaupt. Die Bestimmung desselben beruht bloss auf der Einheit des Mannigfaltigen seiner Anschauung, und zwar der allgemeingiltigen Einheit des Bewusstseins desselben †).

974. Unter seinen Bestimmungen (Vorstellungen) etwas verstehen d. i. ein Object denken oder setzen, was ihm correspondiert ††).

975. Durch Erfahrung erkennen wir zwar, wie uns der

*) Man vgl. die in der zweiten Auflage unterdrückte Ausführung Kr. 44 Anm. 1, sowie Pr. 79 und *Uebergang* XIX. 277.

**) D. h. etwa: ausmacht. Fortsetzung ist im Manuscript Nr. 591.

***) Man vgl. die Reflexion Nr. 419.

†) Man vgl. die Ausführungen der Deduction und des Abschnitts über Phänomena und Noumena in der ersten Auflage über den Begriff des Gegenstandes überhaupt. Die Reflexion gehört der Schrift nach zu Nr. 981 u. 1174.

††) Man vgl. Kr. 367.

Gegenstand gegeben ist, empirisch; aber nicht das Principium dieser Bestimmung durch die Vernunft*).

976. Alle Erkenntnisse kommen in uns durch Denken, d. i. durch Begriffe; sie sind nicht Anschauungen**).

977. Das Zufällige als ein solches kann *a priori* nicht erkannt werden. Jedes Object aber muss *a priori* als solches können erkannt werden. Was in der Erfahrung gegeben ist, wird eben dadurch unter Gesetzen gedacht, mithin als notwendig.

978. Dass etwas existiere, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn es zufällig ist: durch Erfahrung kann es auch nicht als existierend (objectiv) erkannt werden, als sofern nach empirischen Gesetzen die Wahrnehmung desselben notwendig ist. Mit einem Worte, das Objectivgiltige und Notwendiggiltige ist einerlei.

Was ich vom Object sagen soll, muss notwendig sein; denn ist es zufällig, so gilt es nur im Subject, aber nicht vom Object***).

979. Von der Regel überhaupt.

Sie ist die objective Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen der Vorstellungen (folglich die, so allgemein gilt). Die Regel ist entweder empirisch, wenn die Bedingung der Einheit in blossen Wahrnehmungen liegt. Sie kann also nicht anders objectiv sein, als in Beziehung auf mögliche Erfahrung als Erkenntnis der Objecte der Wahrnehmung. Die Möglichkeit der Erfahrung ist also der Grund der objectiven Giltigkeit der Regeln der Wahrnehmung; oder diese Möglichkeit der Erfahrung gründet sich auf die notwendige Einheit des Bewusstseins der Vorstellungen, sofern daraus Erkenntnis (der Objecte) werden soll.

*) D. i. das vernunftmässige Principium dieser Bestimmung.

**) In dem Sinne, dass eine Erkenntnis erst durch die verstandesmässige Beziehung des Mannigfaltigen auf ein Object möglich ist. Man vgl. auch Kr. 122.

***) Man vgl. Pr. 79, § 19 und auch Nr. 856 f.

Alle Vorstellungen müssen in Verhältnis zu einem Bewusstsein, und also als der Einheit des Bewusstseins allgemein unterworfen vorgestellt werden. (Dieses Verhältnisses zum Bewusstsein sind wir uns nicht immer bewusst und dann ist die Vorstellung dunkel, aber gleichwol immer mit diesem Bewusstsein verglichen*).

980. Die objective Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen der Vorstellungen ist die Verknüpfung desselben, entweder mit einem und demselben Begriffe, z. B. alle Menschen, mit einem Worte: eine allgemeingiltige Verbindung der Begriffe in einem Bewusstsein, und dann heisst die Einheit logisch; oder diese logische Einheit des Bewusstseins wird in dem Begriffe eines Dinges als bestimmt angesehen und macht seinen Begriff aus: das ist die synthetische oder transscendentale Einheit des Bewusstseins. Dort wird die Einheit vorgestellt, die bloss das Verhältnis der Begriffe betrifft, hier diejenige, die selbst einen Begriff vom Dinge ausmacht durch die Vereinigung seines Mannigfaltigen in einem Bewusstsein: z. B. viele Dinge sind ausser einander, und andererseits: der Raum ist Eines, was Vieles ausser einander begreift. Jenes ist die Quantität des Begriffs eines Urteils**), dieses der Begriff eines Dinges als *quanti*.

981. Kategorie ist die Vorstellung des Verhältnisses des Mannigfaltigen der Anschauung zu einem allgemeinen Bewusstsein (zur Allgemeinheit des Bewusstseins, welches eigentlich objectiv ist). Das Verhältnis der Vorstellungen zur Allgemeinheit des Bewusstseins, folglich die Verwandlung der empirischen und besondern Einheit des Bewusstseins, welche bloss subjectiv ist, in ein Bewusstsein, das allgemein und objectiv ist, gehört zur Logik. Diese Einheit des Bewusstseins, sofern sie allgemein ist, und *a priori* vorgestellt werden kann, ist der reine Verstandesbegriff. Dieser kann also nichts anderes sein als das Allgemeine der Einheit des Bewusstseins, welches die objective Giltigkeit eines Urteils ausmacht.

*) Man vgl. Kr. Beil. II. 117 Anm.

**) So im Manuscript. Ich interpretiere: in einem Urteil.

982. Die Notwendigkeit ist mit jeder kategorischen Position der Vernunft verbunden*).

983. Deduction der reinen Erkenntnisse *a priori*.

In der Erfahrung allein können unsere Begriffe völlig *in concreto* gegeben, mithin ihre objective Realität völlig dargestellt werden. Begriffe, deren Natur es zuwider ist, in der Erfahrung dargestellt zu werden, sind blosse Ideen. Daher wird in der Beziehung auf mögliche Erfahrung die objective Realität aller Begriffe, d. i. ihre Bedeutung zu suchen sein. Andere, die nämlich blosse Ideen sind, können zwar angenommen werden als Hypothesen**), aber nicht als erweislich gelten.

Nun können wir, wenn es um die Möglichkeit reiner Erkenntnis *a priori* zu tun ist, die Frage in diejenige verwandeln, ob Erfahrung auch lauter Erkenntnis enthalte, die nur *a posteriori* gegeben wird, oder in ihr etwas angetroffen wird, was nicht empirisch ist, und doch den Grund der Möglichkeit der Erfahrung enthält.

Zuerst gehört zu aller Erfahrung Vorstellung der Sinne, zweitens Bewusstsein; dieses, wenn es unmittelbar mit jenem verbunden ist, heisst empirisches Bewusstsein; und die Vorstellung der Sinne, mit empirischem Bewusstsein verbunden, heisst Wahrnehmung. Wäre Erfahrung nichts weiter als eine Anhäufung von Wahrnehmungen, so würde in ihr nichts angetroffen werden, was nicht empirischen Ursprungs wäre.

Allein das Bewusstsein der Wahrnehmungen bezieht alle Vorstellung nur auf uns selbst als Modificationen unseres Zustandes; sie sind alsdann unter sich getrennt, und vornehmlich sind sie nicht Erkenntnisse von irgend einem Dinge, und beziehen sich auf kein Object. Sie sind also noch nicht Erfahrung, welche zwar empirische Vorstellung, aber zugleich als Erkenntnis der Gegenstände der Sinne enthalten muss.

Wenn wir die Logik wegen dessen, was Erkenntnis überhaupt heissen kann, befragen, so ist Begriff eine Vorstellung oder Inbegriff derselben, die auf einen Gegenstand bezogen worden

*) Man vgl. Kr. 142, 627, 803 und die Reflexion Nr. 1111.
**) Im polemischen Gebrauch. Man vgl. Kr. 804 f.

und ihn bezeichnet; und indem wir einen Begriff mit einem andern in einem Urteile verknüpfen (trennen), so denken wir etwas von dem Gegenstande, der durch einen gegebenen Begriff bezeichnet worden, d. i. wir erkennen ihn, indem wir über ihn urteilen. Alle Erkenntnis, mithin auch die der Erfahrung, besteht demnach aus Urteilen; und selbst Begriffe sind Vorstellungen, die zu möglichen Urteilen zubereitet sind, indem sie etwas überhaupt, was gegeben worden, als durch ein Prädicat erkennbar vorstellen *).

Also ist Erfahrung nur durch Urteile möglich, in denen Wahrnehmungen zwar die empirischen Materialien ausmachen, die Beziehung derselben aber[1]) auf ein Object und Erkenntnis desselben durch Wahrnehmungen nicht vom empirischen Bewusstsein allein abhängen kann.

Die Form aber eines jeden Urteils besteht in der objectiven Einheit des Bewusstseins der gegebenen Begriffe, d. i. in dem Bewusstsein, dass diese zu einander gehören müssen, und dadurch ein Object bezeichnen, in dessen vollständiger Vorstellung sie jederzeit zusammen angetroffen werden.

Es ist aber diese Notwendigkeit der Verknüpfung nicht eine Vorstellung empirischen Ursprungs, sondern setzt eine Regel voraus, die *a priori* gegeben sein muss, d. i. Einheit des Bewusstseins, die *a priori* stattfindet. Diese Einheit des Bewusstseins ist in den Momenten des Verstandes beim Urteilen enthalten, und nur das ist Object, worauf in Beziehung Einheit des Bewusstseins der mannigfaltigen Vorstellungen *a priori* gedacht wird **).

984. Erfahrung ist Erkenntnis *a posteriori*, d. i. dessen, was Object der Empfindung ist *(a posteriori)*. Empfindungen geben gar keine Erkenntnis; also muss etwas über sie *a priori* hinzu-

[1]) Im Manuscript nach „Object“ wiederholt.

*) Man vgl. Kr. 92 f.

**) Die Beziehung des Beweises auf das Urteil und die Fassung des letzteren macht die Annahme wahrscheinlich, dass wir hier einen Entwurf der Deduction haben, wie Kant ihn in der Erklärung gegen den Jenaischen Recensenten von Ulrichs *Institutiones* vor Augen hat; er würde demnach, falls die Vorrede der *Met. Anf. der Nat.* später als der Text geschrieben ist (Erdmann, *Kants Kriticismus* 152 f.), etwa dem Anfang 1786 zuzurechnen sein

kommen, wenn Erfahrung möglich werden soll. Ueber die Vorstellung *a posteriori* kann nur die *a priori* aus Begriffen hinzukommen, und diese kann nur die Verknüpfung (Synthesis) sein, sofern sie *a priori* bestimmt ist (denn die blosse Vergleichung der Empfindungen gibt nichts als Empfindung, und kein Object).

Der allgemeine formale Grundsatz möglicher Erfahrung ist also: Alle Erscheinungen sind in Ansehung ihrer Verknüpfung *a priori* bestimmbar gemäss der Einheit des Bewusstseins in allen Urteilen überhaupt, d. i. sie stehen unter Kategorien*); alle Wahrnehmungen sind in Ansehung ihrer Verknüpfung in einem Bewusstsein *a priori* bestimmt (denn das Bewusstsein ist Einheit, in welcher allein die Verknüpfung aller Wahrnehmungen möglich, und wenn sie Erkenntnis des Objects sein soll, *a priori* bestimmt sein muss). Die objective Einheit im Bewusstsein verschiedener Vorstellungen ist die Form des Urteils. Also stehen alle Wahrnehmungen, sofern sie Erfahrung ausmachen sollen, unter den formalen Bedingungen der Urteile überhaupt, und die Bestimmung derselben durch diese Function ist der Verstandesbegriff. Alle Erfahrungen als mögliche Wahrnehmungen stehen *a priori* unter Verstandesbegriffen, durch die sie allein empirische Erkenntnis, d. i. Vorstellung der Objecte *(a posteriori)* werden können.

985. Raum und Zeit sind selbst nichts anderes als Formen der Zusammensetzung der Objecte der Empfindung; daher auch, wenn man alle Zusammensetzung da aufhebt, nichts übrig bleibt. Nun ist die Einheit des Bewusstseins in dieser Zusammensetzung, sofern jene als allgemein betrachtet wird, der Verstandesbegriff, und jene Einheit gehört zur Erfahrung als objectiver Erkenntnis. Also werden auch Verstandesbegriffe *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung erfordert. Es muss also etwas selbst vor der Erfahrung vorhergehen[1]), dadurch sie selbst möglich wird. In ihr aber muss alle Erkenntnis *a priori* allein ihre Realität haben.

[1]) Denn die logische Form des Verstandes in Urteilen muss doch vorhergehen und die Erscheinungen (als blosse Vorstellungen)

*) Die erste Formulierung des Grundsatzes: „alle Erscheinungen . . . Kategorien" ist späterer Zusatz Kants. Vielleicht gehört zu ihm Nr. 408.

müssen als bestimmt in Ansehung einer jeden dieser Formen angesehen werden, sonst kann keine Erfahrung daraus entspringen.

Wir können auch an die Stelle des Worts Gegenstände der Sinne das Wort Erfahrung setzen; denn die Sachen an sich erkennen wir nicht, wir können nichts von ihnen wissen als alle uns mögliche Erfahrung von ihnen, und zwar sofern diese aus der Form der Sinnlichkeit und der des Verstandes *a priori* bestimmt ist.

986. Das analytische Kriterium der Möglichkeit ist, dass kein Widerspruch sei, und ist nicht einzusehen. Das synthetische Kriterium der Möglichkeit kann aus Begriffen nicht eingesehen werden. Die synthetischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung *). Dieses ist aber nicht die Möglichkeit der Dinge an sich selbst.

987. Alle weitere Erklärung durch den Verstand von Raum, Zeit und Apperception ist unmöglich **).

988. Wenn ich etwas durch den Verstand als an sich zufällig denke, so kann ich eben dasselbe durch den Verstand nicht als existierend denken ohne eine Ursache. (Aber warum muss ich es durch den Verstand, warum nicht lieber durch Erfahrung existierend denken). [Was] bezeichnet die Zufälligkeit? — Wenn ich ein Ding durch den Verstand denken will, so muss etwas als letztes Subject dadurch gedacht werden, dem alles Uebrige als Prädicat zukommt (aber was bezeichnet mir das letzte Subject?). — Wenn ich ein Ding als Inbegriff des vielen Gleichartigen vorstelle, so muss ich es als Grösse denken; aber was ist mir vor der Vielheit, die in ihm gedacht wird, als Grösse gegeben? — Ein jedes Ding hat Realität; aber wie ist ihr Unterschied von der 0 zu denken möglich?

*) Man vgl. Kr. Beil. II. 111.

**) Man vgl. ausser Kr. 146 noch Pr. 111.

Alles dieses zeigt an, dass unser Verstand zwar Gesetze für sich habe, etwas zu denken, dass wir aber diesen Gedanken keine Anwendung und Bedeutung geben können, als durch sinnliche Anschauung, die wir unter die Bedingung der Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen bringen, und dass zuletzt nur in der Erfahrung die Realität der Erfahrungsbegriffe liegt, und zwar der Erfahrung überhaupt, als einer solchen, die ohne jene Begriffe bloss ein Inbegriff von Wahrnehmungen, dagegen jene ohne diese ein blosser mannigfaltiger Modus des durchgängigen Bewusstseins seiner selbst im mannigfaltigen Bewusstsein der Vorstellungen sein würde.

989. Dinge werden vorgestellt als Erscheinungen, weil es Wesen gibt, die Sinne haben. Dieselben Wesen haben aber auch Verstand, unter dessen Gesetzen die Erscheinungen stehen, sofern ihr mögliches Bewusstsein notwendig zu einem allgemeingiltigen Bewusstsein stimmen muss, d. i. sie haben eine Natur.

990. Wir nennen Natur das Object möglicher Erfahrung. Also geht alle unsere Erkenntnis *a priori* doch nur auf Natur.

Grundsätze des Verstandes sind Regeln *a priori*, welche die Bedingungen der synthetischen Einheit möglicher Erfahrung enthalten.

991. Dinge sind nicht an sich selbst Erscheinungen, sondern bloss darum, weil es Wesen gibt, die Sinne haben. Ebenso gehören sie zu einer Natur, weil wir Verstand haben. Denn das Wort Natur bedeutet auch nicht etwas von Dingen an sich selbst, sondern nur die Ordnung der Erscheinungen derselben durch die Einheit der Verstandesbegriffe, oder die Einheit des Bewusstseins, in der sie verbunden werden können.

Wir haben nicht Verstand, weil es eine Natur gibt, denn wir könnten die Regeln (Gesetze) derselben niemals aus Erfahrung kennen. Ihre Notwendigkeit besteht eben darin, dass sie *a priori* erkannt werden.

Eben darum können wir sowol von Erscheinungen als der Natur, in der sie verknüpft sind, *a priori* Erkenntnisse haben,

weil die Form unserer Sinnlichkeit den ersteren und die Form unseres Verstandes der zweiten als Princip der Möglichkeit zum Grunde liegt.

Zu sagen: wir können *a priori* die Beschaffenheit der Dinge bestimmen, und doch zugleich: diese Dinge haben solche Beschaffenheit unabhängig von unserm Vermögen sie zu bestimmen, ist ein Widerspruch; denn wo nehmen wir alsdann unsere Erkenntnis her?

992. Ebenso*) ist Natur nicht die Ordnung der Dinge an sich selbst, sondern die, so der Verstand den Erscheinungen setzt. Von Dingen an sich selbst kann ich sagen, dass sie der Ordnung der Dinge nicht unterworfen seien, und von unserem Verstande, dass er nach der Ordnung der Natur, aber nicht durch dieselbe bestimmt, die Erfahrung möglich mache.

993. Ein Gesetz geht auf die Intention, welche gut sei; die Regel auf die Ausübung und Verfahren bei beliebiger Intention. Daher hat die praktische Geometrie nur Regeln, nicht Gesetze, ingleichen die Klugheit. Doch hat die Physik Gesetze, weil sie nicht das enthält, was getan werden soll, sondern was geschieht, und also die Uebereinstimmung mit demjenigen, was einem nicht beliebigen, sondern wirklich gegebenen Grunde gemäss ist. Gesetze haben eine Allgemeingiltigkeit, Regeln können eine blosse Gemeingiltigkeit haben. Die arithmetischen Regeln sind von der ersten Art; die Regeln der Sparsamkeit, der Gewohnheit, der Speisen, der Höflichkeit sind nur *in subsidium* des praktischen Verstandes *in concreto*, und sind nötig, da wir in dessen richtigen Gebrauch oder unsere eigene Neigung nicht sonderlich Zutrauen setzen, jene im Durchschnitt gut zu leiten, diese unter Zwang zu bringen. Sie sind der Gängelwagen der schwachen Köpfe, der kindischen.

994. Regeln sind Vorschriften des beliebigen Gebrauchs. So sind alle arithmetischen, geometrischen u. s. w. Regeln pro-

*) K. bezieht sich auf die im Manuscript vorhergehende Ausführung Nr. 1425.

blematisch. Gesetze sind Regeln des notwendigen Gebrauchs, also enunciieren sie eine Notwendigkeit. Alle transscendentalen Regeln sind Gesetze.

995. Das Verhältnis des Vielen unter einander, sofern sie in Einem enthalten sind, ist die Verbindung. Die Verbindung nach einer Regel: Ordnung.

Im Gemüte ist alle Ordnung in der Zeit, und zwar nach einander; was wechselseitig nach einander angeschaut werden kann, ist zugleich: Harmonie und Melodie.

Regel ist: die Allgemeinheit der Bedingung in der Bestimmung des Mannigfaltigen, oder: sie ist die Einheit der Bedingung, unter der etwas allgemeingiltig bestimmt wird, oder: die Bestimmung eines Begriffs, sofern sie zugleich allgemeingiltig ist.

996. Kriterium der empirischen Wahrheit: Ordnung der Natur oder die Ordnung an sich, d. i. Verbindung nach Regeln, beweist die Beziehung auf ein Object, und nicht bloss Willkür.

997. Einheit der Bedingung, unter der etwas allgemein gesetzt wird, ist Regel.

998. Es gibt Regeln der Erzeugung der Vorstellungen durch allgemeine Handlung, oder der Zusammenfassung derselben.

999. Die Regel muss von der Formel derselben unterschieden werden. Die erste ist nur ein allgemeiner Grund des Gebrauchs eines Vermögens, wodurch das Mannigfaltige desselben einstimmig wird. Durch eine Regel wird das Mannigfaltige in der Erkenntnis unter Einheit gebracht, eben dadurch begriffen, und hat etwas Beständiges.

1000. Empirisch kann man wol Regeln herausbringen, aber nicht Gesetze; wie Kepler im Vergleich mit Newton. Denn

zu den letzteren gehört Notwendigkeit, mithin, dass sie *a priori* erkannt werden. Doch nimmt man von Regeln der Natur immer an, dass sie notwendig seien, denn darum ist es Natur, und dass sie können *a priori* eingesehen werden; daher man sie *anticipando* Gesetze nennt. Der Verstand ist der Grund empirischer Gesetze, mithin einer empirischen Notwendigkeit, wo der Grund der Gesetzmässigkeit zwar *a priori* eingesehen ⟨werden⟩ kann, z. B. das Gesetz der Causalität, aber nicht der Grund des bestimmten Gesetzes. Alle metaphysischen Principien der Natur sind nur Gründe der Gesetzmässigkeit*).

*) Man vgl. auch Kr. Beil. II. 227; Kr. 794.

IV. Transscendentale Analytik.

Zweites Buch.

1. Von den Grundsätzen des reinen Verstandes überhaupt.

Kritischer Empirismus.

1001. Die Sätze, die unmittelbar nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, werden nicht aus ihm eingesehen. Denn dieser Satz kann seiner ganzen Giltigkeit nach doch nur *in concreto* überzeugend erkannt werden.

1002. Materiale Grundsätze*) scheinen zu sein: Was geschieht, muss einen Grund haben; eine jede successive Reihe hat einen Anfang, und eine jede Reihe subordinierter Dinge hat ein erstes. Dergleichen Sätze implicieren sich selber. Denn weil der Anfang ein Entstehen oder Geschehen ist, so müsste sofern von ihm wieder ein Grund sein. Die Idee der Freiheit zeigt ein Entstehen an ohne einen vorhergehenden bestimmenden Grund. Die Natur unseres Verstandes bringt es so mit sich, dass nach dessen Regel nichts Zufälliges denklich ist ohne Verknüpfung mit Gründen, und dass eine Folge (der Zeit nach) ohne Grund und ein Geschehen von etwas ohne in Verknüpfung

*) Beispiele solcher unerweislichen Sätze: W. II. 68. Ich nehme an, der Gedanke ist gegen Locke gerichtet, um die Argumente zu entkräften, dass „*knowledge is not from maxims*“.

mit seinem Grunde nicht kann gedacht werden, weil alsdann der Verstand ganz unbrauchbar wäre.

Ein anderer synthetischer Grundsatz ist: Was da denkt, ist nur ein einfaches Subject. Ein jedes Ding muss (nicht absolut, sondern respectiv auf ein anderes) irgend wann sein, entweder zugleich oder nach einander *).

1003. Alle unsere Möglichkeit setzt Data voraus, entweder zu allen Dingen mit der Unbestimmtheit eines jeden, oder ein gegebenes Principium der Relation mit der Unbestimmtheit einer besondern, z. B. im Raume sind Dreiecke möglich. Die logische Relation ist der Satz des Widerspruchs, die der *phaenomenorum* Raum und Zeit, die der Sachen und deren Realverhältnisse sind Kräfte **). Aus jenen lässt sich auf diese nicht schliessen. Der Satz des Widerspruchs ist nur negativ brauchbar, nämlich das Mögliche durch den Widerspruch zu erkennen. Positiv aber, das Mögliche, setzt er zu viel voraus, ob er gleich so auch wahr ist ***).

1004. Drei Grundsätze: 1) des Widerspruchs, 2) des Grundes, 3) der Bestimmung.

Kritischer Rationalismus.

1005. Alle *axiomata univoca*, es sei von der Sinnlichkeit oder ⟨der⟩ Vernunft, können richtig sein. Die *axiomata aequivoca*, da entweder ⟨das⟩ Subject intellectual und ⟨das⟩ Prädicat sinnlich ist oder umgekehrt, werden reduciert, entweder durch

*) Bedenken gegen diesen Grundsatz von Crusius deutet Kant schon W. II. 120 (vgl. 420) an.

**) Man vgl. die Reflexionen Nr. 406, 502, zu Kraft, Raum und Zeit; den Begriff der Phänomena deute ich in dem zu Nr. 260 erörterten Sinne.

***) Als Grundsatz der Möglichkeit finden wir ihn im Beweisgrund vom Dasein Gottes W. II. 119 f., 121 f., obgleich er schon W. II. 68 auf die negativen Urteile eingeschränkt ist. Bestimmt abgewiesen wird diese Fassung W. II. 302 f.

die Interpolation, im ersten Falle, oder durch die Restriction, im zweiten *).

Die *axiomata* oder *postulata rationalia* können nur dadurch wahr werden, dass man sie nicht allein limitiert, sondern auf die Bedingung der Erkenntnis *a priori* oder der Comprehension restringiert, so dass es eigentlich gar keine *axiomata intellectus puri* gibt.

Kriticismus, erste Periode.

1006. (**Die Notwendigkeit kann nicht in der Erfahrung vorkommen, imgleichen die Substanz; daher gilt der intellectuelle Begriff nicht in seiner ganzen Vorigkeit von dem Sinnlichen.

1007. Die Sinnlichkeit ist bei den Menschen von der Vernunft nicht so sehr unterschieden, dass nicht beide nur auf einerlei Gegenstände, wenigstens solche, die auf einerlei Art vorgestellt werden, gehen sollten, ungeachtet die eine für die Gegenstände in Ansehung aller möglichen Stellung der Sinnlichkeit giltig ist, die andere nicht.

1008. Von dem Grundsatze fragen: 1) Ist er synthetisch oder analytisch? Wenn er nun das erste ist: 2) Ist er aus allgemeiner Erfahrung oder *a priori* entlehnt? 3) Ist ⟨er⟩ ein Grundsatz der Sinnlichkeit oder Vernunft? 4) Ist er ein Grund der Möglichkeit der Erscheinungen oder realer Begriffe, *principium constitutivum*? 5) Wenn er das letzte ist, ist er ein *principium subjectivum* oder *objectivum*? 6) Ist das erste, so fragt sich, ob ein *principium convenientiae* oder ein *principium concipiendi.*

*) Gegenüber der schärferen Fassung der *axiomata subreptitia* W. II. 418, derzufolge das Problem auf dem Prädicat als dem Erkenntnisgrunde des Subjects ruht, nehme ich an, dass die obige Reflexion der Zeit vor der Ausarbeitung der Dissertation von 1770 angehört.

**) Zu den beiden ersten Reflexionen vgl. das Hauptstück „vom Schematismus“.

1009. (*Das Principium aller synthetischen Urteile der reinen Vernunft (nicht der reinen Anschauung) ist: alles, was die Conditionen enthält, ohne die eine Apprehension unmöglich sein würde, ist falsch; das *principium contradictionis* gilt von allen Erkenntnissen, insofern sie als bloss möglich angesehen werden; d. i. was dem Begriffe widerspricht, den ich von einem Gegenstande haben könnte, ist falsch.

1010. Der oberste Grundsatz der menschlichen Vernunft ist entweder, der die Condition ausdrückt, unter welcher wir durch unsere Vernunft allein die Dinge erkennen können, oder unter dem die Dinge allein möglich sind: subjectiv, objectiv. Die Grundsätze der Erwerbung, der Genesis; oder der blossen Erkenntnis, der Möglichkeit.

1011. Das *principium contradictionis* enthält die *conditiones* des Denkens überhaupt. Die *anticipationes*, welche die *conditiones* der Apprehension von den Verstandesbegriffen affirmieren (z. B. in jeder Substanz ist *aliquid perdurabile*, oder eine Substanz dauert immer) enthalten die Bedingungen *(postulata)* des Verstehens, und sind also in Ansehung der sinnlichen *conditiones* allemal wahr.

1012. Es sind zwei Grundsätze der objectiven Gesetze der Vernunft, die sind analytisch. Zwei Grundsätze, die subjectiv sind, sind synthetisch. Die letzteren sind Grundsätze von jedem realen Gebrauch der Vernunft: die Regeln, wie wir die Vernunft in allen Realverhältnissen brauchen sollen, selbst bei den Sinnen. Folglich werden diese als Grundsätze der reinen Vernunft, die objectiv sind, angesehen.

1013. Grundsätze: 1) Wir erkennen alles durch Urteile, was wir nicht durch Anschauung erkennen. 2) Alle Urteile unserer Vernunft sind mittelbar.

*) Die folgenden vier Reflexionen beziehen sich auf Kr. 189 f.

1014. Der Grundsätze der reinen Vernunft sind zwei: 1) aus den durch die reine Vernunft gegebenen, aber verworrenen Begriffen *per analysin*, z. B. Substanz, Ganzes, Notwendiges u. s. w.; 2) aus den durch Vernunft gegebenen Begriffen *per synthesin.* Die durch Vernunft vor aller Erfahrung gegebenen, obgleich bei Gelegenheit der Erfahrung von den Gesetzen der Vernunft abstrahierten Begriffe, z. B. des Grundes, sind zum Gebrauch der Erfahrung dem ordnenden Verstande eingedrückte Formen.

1015. Alle synthetischen Grundsätze sind entweder Anticipationen der Erscheinung oder der Erfahrung, wenn sie objectiv sind; sind sie aber jenes nicht, so sind sie subjectiv.

1016. Dass die reinen Grundsätze von empirischem Gebrauch in Ansehung der Erfahrung und nicht von transscendentem in Ansehung idealer Gegenstände sind. Sie gelten in Beziehung auf die Art, wie Grenzen für unsere praktische Erkenntnis durch die speculative bestimmt werden sollen.

1017. Dogmatische Grundsätze sind bestimmende Vernunfterkenntnisse durch Begriffe, also sind die mathematischen nicht dogmatisch; auch nicht die Principien des empirischen Gebrauchs der Vernunft aus Begriffen, denn die bestimmen nicht, noch weniger die Grundsätze der reinen Vernunft, sondern nur die moralischen.

Wenn ich also sage, ein Grundsatz ist subjectiv, d. i. er enthält die Conditionen, unter denen wir allein durch unsere Vernunft nach Erfahrungsgesetzen urteilen können, so bedeutet dieses nicht, dass unsere Vernunft dieses Gesetz in den Objecten annehmen müsse, denn es geht gar nicht auf dieselben; man kann also weder sagen, es sei falsch, oder wahr.

Kriticismus, spätere Zeit*).

1018. Das restringierende, nicht constitutive Princip aller Erkenntnis: *conditio sine qua non.*

1019. Das *principium contradictionis* ist das restringierende nicht con⟨stitutive⟩, ist das negative allgemeine, aber einzige Princip.

1020. *Principium contradictionis* ist das Princip aller logischen Möglichkeit, d. i. der Begriffe, sofern solche *a priori* erkannt werden können, aber nicht der Dinge.

1021. Woher ist der oberste analytische Grundsatz negativ ausgedrückt? Das *principium summum* wird negativ ausgedrückt, um die Notwendigkeit zu bezeichnen.

1022. Die analytische Möglichkeit beruht auf dem Satz des Widerspruchs, und ist die Möglichkeit des Begriffs; die synthetische Möglichkeit, die hinzukommen muss, d. i. dass dem Begriffe ein Gegenstand correspondieren könne, darauf, dass etwas den Bedingungen eines Gegenstandes der Erfahrung überhaupt gemäss sei. Nur in der Erfahrung kann ein Object gegeben werden.

1023. Die Einheit des Bewusstseins ist entweder empirisch, in der Wahrnehmung des Mannigfaltigen, verbunden durch Einbildungskraft; oder sie ist logisch, die Einheit in der Vorstellung des Objects. Die erste ist zufällig und bloss subjectiv, die zweite notwendig und objectiv. Die erstere wird zu Begriffen, die zweite zu Urteilen erfordert und deren Möglichkeit überhaupt**). Der Schematismus zeigt die Bedingungen an, unter denen eine Erscheinung in Ansehung der logischen Function bestimmt

*) Die Zeitbestimmung gibt auch hier im allgemeinen nur den Endpunkt.

**) Man vgl. Kr. §. 19 sowie Pr. §. 18 f.

ist und also unter einer Kategorie steht. Die transscendentalen Grundsätze zeigen die Kategorien an, unter denen die Schemata der Sinnlichkeit stehen.

1024. Alle Grundsätze des reinen Verstandes gehen auf die Sinnlichkeit und zeigen die Bedingungen an, unter denen die Vorstellung der Sinnlichkeit unter eine Kategorie gehört; sie bestimmen also die Regel der Urteile überhaupt in Ansehung der Erscheinungen und sind Principien möglicher Erfahrung; denn ohne die Kategorien könnten unsere Vorstellungen sich nicht auf Objecte beziehen, weil sie allein das Denken überhaupt in Beziehung auf Etwas überhaupt bestimmen.

1025. Analytische Sätze lassen sich aus dem *principium contradictionis* oder *identitatis* beweisen; aber nicht synthetische. Woher gelangen wir also zu diesen? 1) Empirisch; 2) durch reine Anschauung; 3) durch subjective Conditionen der Verstandesvorstellung.

1026. Alle synthetischen Erkenntnisse aus blossen Begriffen gehen nur auf Dinge als Erscheinungen, niemals auf Dinge an sich selbst, und auf jene bloss, sofern sie Anschauungen sind (Mathematik), oder als gehörig zu einer möglichen Erfahrung.

1027. Der allgemeine Satz ist: Synthetische Erkenntnisse *a priori* aus blossen Begriffen sind unmöglich, wol aber 1) aus der Construction der Begriffe, 2) aus Regeln, die die Möglichkeit der Erfahrung enthalten und wodurch objective Erkenntnisse werden; denn in der Erfahrung bekommen reine Erkenntnisse *a priori* allein ihre Bedeutung und Gebrauch.

1028. Synthetische Sätze durch Begriffe sind jederzeit *a priori*, und unmöglich; aber durch die Construction der Begriffe (in der sinnlichen formalen Anschauung überhaupt), oder die Verbindung der Allgemeinheit mit der empirischen Synthesis

überhaupt sind sie nicht allein möglich, sondern auch notwendig. Denn Erfahrung ist nichts anderes ⟨als⟩ synthetische Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein (als notwendig, mithin allgemein enthalten).

1029. Hauptregel: Dass alle Grundsätze überhaupt nur von empirischem Gebrauch sind, mithin die Vernunft ganz und gar nur Regeln des Gebrauchs in Ansehung der Erfahrungen habe.

2. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze.

A. Axiome der Anschauung und Anticipationen der Wahrnehmung.

Kritischer Rationalismus*).

1030. 1) Möglichkeit der reinen Mathematik.

2) Möglichkeit der angewandten. Denn alle Dinge als Erscheinungen haben eine Grösse, extensive und intensive. Dadurch bekommt Mathematik objective Realität. Sie geht nicht auf *entia rationis*.

3) Alle Dinge als Gegenstände des reinen Verstandes haben auch eine, nämlich metaphysische, aber keine transscendentale Grösse, weil sie dort als Dinge überhaupt mit allen andern, hier aber als Begriff des Dinges mit dem Wesen des Dinges selbst verglichen werden.

*) Schon in dem Königsberger Manuscript, über das ich ausführlich in den *Philos. Monatsheften* a. a. O. gehandelt habe, zerfällt die Ontologie in zwei Teile (S. 18 f.): „1) Die *Analytik* der Begriffe, das ist der *analyt*ische Teil, wo die Begriffe des reinen Verstandes untersucht werden, z. E. vom Endlichen, Unendlichen, Ursachen und Wirkungen. 2) Die *Synthesis* oder Betrachtung der Grundsätze, welches der *synthet*ische Teil ist. Aus den Begriffen des Verstandes entspringen Grundsätze des Verstandes, z. E. alles Zufällige hat eine Ursache, ist ein Grundsatz *a priori*.“

Kriticismus, erste Periode.

1031. Alle Grösse ist entweder eine gehäufte *(aggregatum, discretum)*, oder stetige Grösse *(continuum)*. Die letztere ist die Grösse jeder Einheit, und ohne sie kann es auch keine gehäufte Grössen geben, weil bei allen Grössen das Ganze und der Teil immer homogen sein müssen. Das Ganze muss immer die Benennung der Teile haben, z. B. ein Quantum Geld, aber nicht eine Grösse Dukaten *).

Ein *quantum*, welches vor der Composition als ein solches gedacht wird, ist *continuum;* das nur durch die Composition gedacht wird, wo also die Teile vorhergehen, ist *discretum.*

1032. Es gibt kein *quantum discretum*, sondern *quantitatem discretam:* Zahl. Die *quanta* sind in Ansehung der Quantität verschieden, in Ansehung der Qualität einerlei, nämlich der Decomposition ohne absolut erste Teile. Doch ist das Quantum der absoluten Position, oder Realität (Empfindung)[1]) darin von anderen *quantis* unterschieden, dass jenes in nichts verschwindet, diese aber doch eine positive Grenze, obzwar keinen Teil übrig lassen. Grenzen des Raumes (dreierlei) und der Zeit (eine). Die Erzeugung der Realität hat ein Moment, des *quanti extensivi* ein *quasi-elementum differentiale*[2]). (Jenes ist wie die Linie anzusehen, die in einer Zeit eine Fläche beschreibt.) Wie ein verschiedenes Moment verschiedene Grade der Geschwindigkeit erzeugt, so Verschiedenheit des Eindrucks verschiedenen Grad der Empfindung; intellectuell ist aber eine Realität nicht als Menge, verschiedene, anzusehen[3]). Wir haben drei *quanta:* Raum, Zeit und Empfindung (Bewegung, Realität). Die erste hat ein Positives der Grenze, was *quantum* ist, die zweite, was kein *quantum* ist, die dritte gar nichts Positives und keine Grenze, sondern Schranken. Realität transscendental genommen ist nicht

[1]) „Empfindung" im Manuscript übergeschrieben; Klammern Zusatz des Herausgebers.

[2]) Im Manuscript: *differentiali.*

[3]) Im Manuscript ursprünglich: was als . . . anzusehen ist. Dann das „was" durchgestrichen.

*) Wol ein erster Ausdruck von Kr. 212. Man vgl. auch *Metaphysik* 53.

verschiedener Art, aber mit dem Nichts in continuierlichem Zusammenhange. Teilung der Teile*).

1033. Die objective Realität des Begriffs eines *quanti*, dass nämlich Vieles Eines ausmache, ist nicht für sich selbst klar, sondern nur am Raum und der Zeit, da nämlich nicht viel Zeiten gleichsam von einander getrennt existieren können (auch nicht viel Augenblicke), sondern nur so, dass sie eine Zeit ausmachen; ebenso viel Räume. Dadurch wird der Begriff des *quanti* ein Princip möglicher Erfahrung, nämlich so verknüpfter Wahrnehmungen, dass viel zusammen ein (gleichartiges) Object vorstellen, welches Eins ist nicht in Vielem, sondern Vieles als in Einem enthalten vorstellt. *Praedicabilia quantitatis.*

Kriticismus, spätere Zeit**).

1034. Wir würden gar keinen Begriff von Grösse haben, wenn wir nicht eines etliche Mal wiederholten. Also die Zeit und ihr anschauendes Gegenbild, der Raum, sind hier gänzlich wirksam.

1035. Principium der Möglichkeit der Mathematik als einer synthetischen Erkenntnis *a priori.* Es ist die Synthesis in der Anschauung *a priori*, d. i. Raum und Zeit; reine Mathematik.

Principium der mathematischen Erkenntnis der Erscheinungen: Alle Erscheinung hat als Anschauung ihre extensive Grösse, und als Empfindung ihren Grad. Denn was das letztere betrifft, so entsteht jede Empfindung vom Nichtsein, weil sie eine Modification ist; also durch Veränderung. Alle Veränderung aber geht von 0 zu *a* über durch unendlich viel kleine Stufen.

1036. (***Wir können den Begriff der Grösse construieren, d. i. *a priori* in der Anschauung darstellen. Wir können uns

*) Man vgl. Kr. 212.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Es ist aus äusseren Gründen möglich, dass diese Reflexion die Fortsetzung von Nr. 611 bildet, die oben aus sachlichen Gründen in die Zeit des kritischen Empirismus als die Anfangszeit eingereiht worden ist.

aber nur *in concreto* einen Begriff von einer Grösse machen, wenn wir den empirischen Begriff nach der Regel der Construction zu Stande bringen; z. B. dadurch, dass wir messen und zählen, und also uns bewusst werden, dass wir auch *a priori* eine solche Grösse hätten denken und bestimmen können.

Dynamische Synthesis (Grund), mathematische (Grösse).

1037. *Quantum, cuius partes omnes possibiles sunt quanta, est continuum; ergo quod non constat simplicibus; ergo in quo quot sunt partes per se est indeterminatum; ergo quodlibet phaenomenon.*

1038. Das *quantum*, worin alle Quantität allein bestimmt werden kann, ist in Ansehung der Menge der Teile unbestimmt und *continuum:* Raum und Zeit.

B. Analogien der Erfahrung.

B. 1. Substanz.

Kriticismus, erste Periode.

1039. Der Begriff der Substanz hat ausser der Idee des Subjects noch den Begriff der Beharrlichkeit bei dem, was auf einander folgt, und der Einerleiheit bei dieser Folge, welche man darum Veränderungen eben desselben Dinges nennt, bei sich. Weil aber alle *accidentia* variabel sind und das Substantiale gar nicht bekannt ist, so wird die Beharrlichkeit des *substantialis precario* angenommen. Sogar das Bewusstsein kann fliessen, vornehmlich wenn alles nur durch die göttliche Kraft dauert.

1040. Man kann sich ein Subject nicht anders als durch seine Prädicate vorstellen und Prädicate nicht anders als in ihrem Subjecte. Daher die Notwendigkeit, sich Substanzen vorzustellen, welches mehr eine subjective Notwendigkeit der Gesetze unseres Verstandes als eine objective ⟨ist⟩.

1041. Alles Subjective bezieht sich endlich auf Empfindung, daher jedes Objective auf Substanz*).

1042. Wir empfinden nicht äussere Substanzen (nur äussere Wirkungen auf uns), sondern wir denken sie nur dazu, aber nur in dem Verhältnis auf die Affection unseres Gemüts; also nicht, was sie an sich selbst sind, sondern das Perdurable in den Erscheinungen.

1043. Materie ist das Subject, worauf alle äusseren Erscheinungen bezogen werden. (Das Phänomenon, worauf sie alles beziehen, ist Undurchdringlichkeit.) Das, worauf alles als Subject bezogen wird, muss bleiben, denn ohne dieses ist keine Einheit der Accidentien.

Alle Materie als Substratum ist also *constans*, *stabilis*, *perdurabilis*, *permanens*, ohne welche der *fluxus* und *transitio* der Zustände nicht könnte wahrgenommen werden. Dieser Satz gründet sich auf die Möglichkeit der Erfahrung als Einheit der Erscheinungen.

1044. Wir können Dinge nur durch Prädicate erkennen, also Entstehen und Vergehen nur als Prädicate. Nun kann man von etwas als Prädicat keinen Begriff haben ohne Subject; also muss das Subject bleiben bei allem, was vergeht; sonst können wir das Vergehen selbst nicht durch Erfahrung erkennen.

1045. In jeder Veränderung beharrt die Substanz, weil die Veränderung die Succession der Bestimmungen eines und desselben Dinges ist. Dies ist ein bloss logischer Satz nach der Regel der Identität. Er sagt aber nicht, dass überhaupt die Substanz nicht entstehe oder vergehe, sondern nur während der Veränderung bleibe.

Jener Satz gilt aber auch nur von körperlichen Substanzen im Raum. Denn da ist Entstehen oder Vergehen allemal eine

*) Man vgl. Nr. 588 sowie W. II. 296, IV. 402; *Anthrop.* 63; Bd. I. Nr. 66 f., und Nr. 589.

Veränderung des Nicht-Substantiellen, nämlich des Raumes, welcher bleibt, aber gar kein Object der Erfahrung ist, folglich jene Veränderung auch kein Object der Erfahrung, mithin keine Veränderung sein würde*). Die Beharrlichkeit der Materie bei allem Wechsel der Relationen wird dadurch bewiesen, dass Materie selbst ein blosser Inbegriff von Relationen ist, welcher nicht wegfallen kann, ohne dass alle anderen Relationen auch wegfielen, mithin alle mögliche äussere Erfahrung.

1046. Zwischen Substanz und Accidens ist das logische Verhältnis synthetisch. Das Subject ist selbst Prädicat, denn man kann alles nur durch Prädicate denken, ausgenommen „Ich“**); aber es heisst darum nur ein Subject, was weiter kein Prädicat ist: 1) weil kein Subject dazu gedacht wird; 2) weil es die Voraussetzung und Substratum der andern ist. Dieses letztere kann nur aus der Fortdauer geschlossen werden, indessen das andere wechselt. Also gehört es zum Wesen einer Substanz, dass sie perdurabel sei. Wenn man annimmt, dass die Substanz aufhörte, so beweist dieses Aufhören, dass es keine Substanz sei, und da also zu dieser Erscheinung kein Substratum gedacht wird, so sind Prädicate ohne Subjecte, also keine Urteile und keine Gedanken.

1047. Ein Phänomenon, was eine Substanz ist von andern Phänomenen, ist darum nicht Substanz als nur comparativ. In der Erscheinung können wir nicht etwas als Substanz erkennen, dieses ist nur ein Begriff der Apperception, sondern etwas erscheint nur als das Substratum der Erscheinung, dem alles in der Erscheinung beigelegt wird.

1048. Dass etwas ein Subject sei und kein Prädicat (des Eindrucks, *apparentia*) von einem andern, können wir nur durch das *verbum activum* „Ich“, also durchs Bewusstsein, erkennen;

*) Man vgl. Nr. 1049.

**) Man vgl. *Metaphysik* 101, 131, 133 u. o.

daher *corpora*, *h. e. externe apparentia sunt phaenomena substantiata, h. e. permanentia substrata phaenomenis* *).

Kriticismus, spätere Zeit.

1049. Warum sagen wir nicht auch von Dingen in verschiedenen Zeiten wie von denen in verschiedenen Räumen, dass sie darum verschiedene Dinge sind, weil ohne die Einerleiheit der Dinge in verschiedenen Zeiten selbst diese verschiedenen Zeiten als solche nicht erkannt werden könnten. Die Beharrlichkeit der Dinge liegt der Zeitfolge zu Grunde. Aber das ist immer nur im Raume möglich. Dieser beharrt, ihn aber selbst kann ich nur durch Dinge in ihm (die also auch beharren, und an denen ich ihn als beharrlich erkenne) wahrnehmen . . .**)

1050. Wir können nur an dem, was beharrt, das Wechseln bemerken. Wenn alles fliesst, so kann selbst das Fliessen nicht wahrgenommen werden. Die Erfahrung also vom Entstehen und Vergehen ist nur durch das, was beharrt, möglich. Also ist etwas in der Natur, was bleibt (weder entsteht noch vergeht), und dieses ist Substanz; nur die Accidentia wechseln: Principium der Möglichkeit der Erfahrungen. Der Ort bezeichnet die Substanz. In verschiedenen Oertern sind verschiedene Substanzen. Was dem Beharrlichen in einem Orte anhängt und von dem Beharrlichen sich unterscheidet, ist *accidens*.

1051. Weil unser Verstand nicht anders denken kann als durch Urteile, so können wir auch keine Begriffe von Dingen haben als durch Prädicate, welche mit etwas Beständigem verbunden sind als Kennzeichen des Subjects. Also hat der Begriff Substanz und Accidens sonst keine Bedeutung.

1052. Eigentlich wird nicht ein *modus*, sondern die Sub-

*) Man vgl. Nr. 598.

**) Man vgl. *Nachträge zur Kr. d. r. V.* Nr. LXXX f.

stanz verändert; denn das, was verändert wird, bleibt. Die Veränderung ist nur der Wechsel seiner Bestimmungen *).

B. 2. Causalität.

Kritischer Empirismus.

1053. ⟨*Nihil est sine ratione sufficiente*⟩ **) ist ein Bedingungssatz der Realität unserer Vorstellungen, welche der Nullität derselben, nämlich der Phantasie, entgegengesetzt ist.

1054. Eine jede Veränderung in der Welt ist nur eine Fortsetzung einer schon vorhandenen Reihe, und es hört ebenso viel auf als anfängt. Es verändert sich daher zwar alles in der Welt; aber das All der Reihe verändert sich nicht, weil sich zwar Dinge in der Zeit verändern, aber nicht die Zeit selbst ***).

Kritischer Rationalismus.

1055. Der Satz: „Alles hat einen Grund" ist ein Gesetz der Vernunft, aber ⟨der Satz⟩: „Alles was geschieht, ist mit etwas anderem beständig begleitet" ist ein Gesetz der Erscheinungen.

1056. Ein jeder Gegenstand der Sinne ist in einer Reihe, in welcher er *a priori* determiniert ist: der Grundsatz der empirischen Erkenntnis in Ansehung dessen, was geschieht. Alles, was da ist, hat einen Grund, ist ein *principium* der Erkenntnis *a priori* oder der Vernunft. Alles, was einen Grund hat, hat einen ersten Grund: Principium der Comprehension.

1057. Alles, was da ist, hat einen Grund, ist ein bloss subjectives Princip der Vernunft und hat keine Beziehung auf die

*) Man vgl. Kr. 230.

**) Ergänzt aus Baumgarten *Metaphysica* § 22, auf den sich die Reflexion bezieht. Vielleicht ist der Anfang aus der im Manuscript vorhergehenden Nr. 1057 zu ergänzen.

***) Man vgl. W. II. 96.

Möglichkeit der Erscheinungen. Was da geschieht, hat einen Grund, bedeutet das, wobei ich passiv bin und es beobachte. Aber was ich freiwillig tue, ist für mich nicht etwas, was geschieht *).

1058. Der Begriff der Substanz kommt auf den innern Sinn an **). Ebenso lehren uns die *phaenomena* auch nur die *concomitantiam* oder *consequentiam*, mithin nicht die *compositionem* oder *nexum* und den Grund, sondern *phaenomena* derselben. Also sind die *axiomata phaenomenorum* nicht als *intellectualia* anzusehen; z. B. freilich hat alles, was geschieht, einen bestimmenden Grund und folgt nach einem bestimmten Gesetze auf etwas anderes; aber das ist keine Regel für die wirklichen Handlungen, die wir in uns selbst wahrnehmen.

1059. Es ist schwer, sich vorzustellen, wie die Folge nach dem Grunde sei, wenn dieses Verhältnis nicht bloss ein Phaenomenon ist.

1060. Aus der *inertia* folgt, dass kein Körper eine Bestrebung habe, seinen Zustand von selbst zu verändern, aber aus den Kräften, dass sie eine unaufhörliche Bestrebung haben, ihren Zustand einander zu verändern, mithin dass das ganze Urwesen seinen Zustand doch nicht verändert. Sollte daraus nicht zu schliessen sein, dass alle Veränderung nur ein Phänomenon und gar kein Vernunftbegriff sei, wie denn auch Veränderung aus blossen Begriffen der Vernunft nicht zu verstehen ist, indem sie die Zeit voraussetzt.

Kriticismus, erste Periode.

1061. *Principium rationis in mundo est cosmologicum, non transscendentale; est principium cognoscendi, non agendi.*

*) Man vgl. Nr. 581, 892 f., 1061.

**) Man vgl. die oben angeführten Erörterungen der *Metaphysik*, dass wir im Ich die Substanz anschauen.

1062. Alles in der Welt hat einen Grund, heisst ebenso viel als: es kann *a priori* erkannt werden und steht unter einer Regel der Ordnung.

1063. Erster synthetischer Satz *a priori:* Alles hat einen Erkenntnisgrund.

1064. Alle Conjugation setzt die Einheit der Handlung im Gemüte voraus, unter welche die Erscheinung gebracht werden kann, also sofern des einen Position mit des andern verknüpft ist nach einer Regel, als notwendig, entweder schlechthin oder bedingt*).

1065. Die Frage, ob das *principium rationis* subjectiv oder objectiv, und in welchem Verstande es objectiv sei, gründet sich auf die Erörterung der Frage: woran erkenne ich empirisch, dass etwas ein Grund und etwas eine Folge sei? Ohne Zweifel nur dadurch, dass *A* niemals ohne *B*, *B* aber wol ohne *A* sein kann. Dass nun alles in einer Reihe gleichsam sei, und zwar, wo ein jedes nach einer allgemeinen Regel der Ordnung mit einem *antecedens* verbunden ist, das ist der Grund.

1066. Bei *ratione* und *rationatum* muss notwendig die Folge nicht objectiv, sondern subjectiv gedacht werden, nämlich dass, wenn ich den Grund setze, alsdann das *rationatum* gesetzt wird.

1067. Weil durch die Vernunft, d. i. durch die Erkenntnis, welche keine Empfindung ist, nur Begriffe entspringen, durch welche es unbestimmt bleibt, ob das Ding gesetzt sei oder nicht, so gehört etwas dazu, welches uns nötigt, etwas zu setzen. Also hat der Begriff eines Grundes einen subjectiven Ursprung und das Wort: „Etwas wird durch ein anderes Ding oder um eines

*) Man vgl. die Reflexionen zur Conjugation Nr. 958 f.

anderen willen gesetzt", bedeutet objectiv nur: „Dinge begleiten sich oder folgen auf einander."

Die Idee des Grundes (Ursache) entspringt aus Erfahrungen. Durch die Vernunft zu erkennen, dass etwas nicht sei, oder dass etwas nicht möglich sei, ist einerlei; dass etwas sei oder dass etwas notwendig sei, ist einerlei. Dagegen erscheint alles als zufällig, was ich zwar durch Sinne erkenne, aber nicht durch Vernunft, dass es sei.

1068. Der Begriff des Grundes, der Folge enthält nicht allein, dass etwas, was da ist, mit etwas anderem begleitet sei, sondern überdem, dass diese Beziehung allgemein und notwendig sei; denn wo eine solche Sache *b* ist, da ist ein solcher Grund *a*, und wo ein *a* ist, da ist die Folge *b*. Nun sind alle Realgründe und auch sogar die Möglichkeit derselben nur *a posteriori* kennbar. Diese aber zeigen wol eine beständige Begleitung, aber keine Allgemeinheit der Verknüpfung; folglich ist der Begriff Grund nicht objectiv.

1069. Einiges gilt objectiv unter einer willkürlichen Bedingung, anderes subjectiv unter einer durch den Verstand gegebenen Bedingung. Diese gegebenen Bedingungen sind Erscheinungen (Raum und Zeit liegen allerwärts zum Grunde). Daher obzwar, wenn die Begriffe Grund und Ursache objectiv wären, so müsste einer von zwei Sätzen: es ist eine erste Ursache, oder: es ist keine, wahr sein; nun aber, da keiner von beiden objectiv ist, so sind beide als subjective Gesetze zugleich wahr *).

1070. Alle Wahrheit besteht in der notwendigen Zusammenstimmung einer Erkenntnis mit sich selbst. Wenn die Erkenntnis, die mit sich selbst zusammenstimmen soll, die Form der Erscheinung selbst ausmacht, z. B. Raum und Zeit, so ist ein jedes Urteil objectiv, und entweder wahr oder falsch. Wenn aber die Erkenntnis lediglich ein Gesetz der menschlichen Vernunft be-

*) Man vgl. die Reflexionen zur vierten Antinomie.

trifft, wodurch wir Begriffe vergleichen, so ist es gar nicht objectiv, mithin weder wahr noch falsch. Daher ist Grund und Folge gar keine Eigenschaft der Dinge, die durch die blosse Vernunft gegeben, sondern nur durch Erfahrung gegeben ist. Es ist aber ein Gesetz der Vernunft, auf dieses Verhältnis zu sehen; alle allgemeinen Regeln der Vernunft über Ursache und Wirkung haben gar keine Giltigkeit von Objecten.

1071. Da wir die Möglichkeit eines Realgrundes nicht einsehen, wie wollen wir denn *a priori* sagen, dass es durchaus solche geben müsse, ausser wo es sich nach der Regel der Identität schon auf eine Voraussetzung bezieht? Gilt nicht dies Principium als Anticipation, weil ohne Regel wir auch keine Erfahrungen haben würden, diese Regel aber in der Ordnung der Zeit und des Raums nach allgemeinen Gesetzen besteht?

1072. Das *principium rationis* als Anticipation, mithin mit den Bedingungen der Sinnlichkeit, ist objectiv; denn in der Zeit ist immer etwas Vorhergehendes. Was als zufällig (entstehend, *transitorium)* nur vermittelst der Empfindung gegeben wird, und nicht *a priori* von uns selbst, hat einen Grund; aber zufällig heisst eben das, was nicht für sich selbst, sondern nur als *rationatum* existiert. Freie Handlungen sind *a priori* gegeben*); Begebenheiten aber, oder was sich zuträgt, nur durch Erfahrung und *a posteriori.* Das erstere ist der Anfang (*terminus,* nach einem allgemeinen Gesetze zu erkennen); das zweite kann ohne eine *antecedens* nicht nach allgemeinen Regeln erkannt werden; und erfordert dazu einen Grund. Das *principium rationis* als ein *postulatum* der *perspicientia* ist subjectiv. Das *principium terminationis* als eine Forderung der Comprehension ist subjectiv. Wenn beide objectiv gemacht werden, widerstreiten sie sich, subjectiv aber nicht.

1073. Das *principium rationis*, imgleichen das *principium rationati* ist eine Regel der gesunden Vernunft, wird also auf die

*) Man vgl. die Reflexionen Nr. 286 u. o.

Gegenstände der Erfahrung restringiert. Die Grenzen der Sinnenwelt sind also auch die Grenzen ihres Gebrauchs. Wenn man weiter geht und deren Giltigkeit allgemein machen will, so irrt man, und bringt ihn in die Wissenschaft*).

1074. Dass alles Zufällige oder was entsteht seinen Grund habe, fliesst daraus, weil ohne *prius* keine Continuität der *phaenomenorum*, und ohne Regel keine Identität derselben sein würde.

1075. Nach dem *principio rationis* ist einerlei Zustand immer mit einerlei Folge begleitet; weil wir den Zustand nur durch die Folge bestimmen können, so bestimmt der Zustand die Folge. Wir können nicht einsehen, wie etwas auf etwas anderes folgen müsse, aber dass einerlei *antecedens* einerlei *consequens* haben müsse, fliesst daraus, weil der Zustand selbst durch die Folge bestimmt wird und sonst kein *continuum* der *phaenomenorum* sein würde ohne Zusammenhang der Glieder, und sie dadurch auch allein in einer Reihe vorgestellt werden**).

1076. Alles, was (da wird) geschieht, ist irgend wodurch, ist dem Satze ähnlich: alles, was da wird, ist irgend woraus; aus Nichts wird Nichts, d. i. die Substanz kann nicht werden. Welches nur anzeigt, dass unser Verstand nur *in consequentia* giltig sei, und wir in allen Erklärungen der Natur annehmen müssen, dass die Substanz jederzeit sei. Entstehen und Vergehen, Werden und Aufhören sind auch an die Zeit gebunden und gelten nur für Phänomena.

Es ist auch ein Gesetz unserer Vernunft: „die oberste Ursache (eine oder viele) ist nur, kann nicht entstehen noch vergehen.“ Schliesst auch das Verhältnis der Zeit in sich.

1077. ⟨Das *principium rationis*⟩[1]) ist eine notwendige Hypothesis der gesunden Vernunft, gilt also nur in der Welt und ist

[1]) Die Reflexion folgt unmittelbar auf Nr. 1072.

*) Man vgl. Nr. 572.

**) Zu einem Fortsetzungszeichen am Anfang fehlt die Ausführung.

auch der Grundsatz des Gebrauchs derselben in ihr. Alles hat einen ersten Grund, ist auch ein solcher Grundsatz, weil er *a posteriori* anfängt; aber *a priori* einen ersten Grund anzufangen und ihn selber zu setzen, ist eine Handlung der ursprünglichen Vernunft.

1078. In der Welt ist etwas der Zeit und Umständen nach jederzeit eine Folge in der Erscheinung. Es fragt sich, ob es auch eine reale Folge sei, d. i. nach einer allgemeinen Regel verknüpft sei.

1079. Das, wodurch etwas anderes bestimmt gesetzt wird, ist Grund; durch die Folge wird ein Grund unbestimmt gesetzt.

1080. Wie ist Veränderung möglich (mithin Causalität), wie ist *commercium* möglich? Unter *phaenomenis* wol.

1081. Die Möglichkeit der Veränderung beruht auf der Contrarietät*) gewisser *realitatum phaenomenorum.*

Kriticismus, spätere Zeit**).

1082. Die Möglichkeit der Veränderung, d. i. ein Ding als auf zweifache entgegengesetzte Art in seinem Dasein sich als bestimmt zu denken, ist *a priori*, aus lauter Begriffen***) nicht möglich, sondern nur in der Zeit, und auch in dieser die Ursache davon nur in der Erfahrung.

1083. Alles Entstehen und Vergehen eines Zustandes als Erscheinung, d. i. alles was geschieht, geschieht in der Zeit, weil

*) Der Terminus ist wol absichtlich gebildet, um den Unterschied von dem contradictorischen Gegensatz zum Ausdruck zu bringen. Man vgl. Kr. 488. Ein *Verte* am Anfang weist wol auf Nr. 959.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Also das analytische Apriori.

zwischen der 0 und der Realität eine unendliche Reihe des Uebergangs ist.

1084. Principium der Möglichkeit der Erfahrung. Also ist es nicht möglich, den Dingen ihre Stelle in der Zeit zu bestimmen ohne Voraussetzung dieses Princips, dadurch das Ganze der Erscheinungen allererst gleichförmig*) gemacht wird.

1085. *Principium rationis* ist das Princip der Bestimmung der Dinge in der Zeitfolge; denn die kann nicht durch die Zeit, sondern diese muss durch die Regeln der [Existenz] der Erscheinungen im Verstande bestimmt sein**).

1086. Der Satz: „Nichts wird Nichts", und der Satz: „Alles hat einen Grund", haben den gleichen Fehler, dass sie rational ausgedrückt werden, da sie doch nur empirisch gelten.

1087. Wir können die Zufälligkeit weder der Dinge noch des Zustandes, nicht *a priori*, auch nicht *a posteriori* erkennen. Denn das Nichtsein, welches aufs Dasein folgt, beweist nicht, dass es an der Stelle des Daseins hätte stattfinden können. Aber der Grundsatz der Zufälligkeit gilt nur vom empirisch Zufälligen. Was beständig ist, ist empirisch notwendig; was entsteht oder vergeht, empirisch zufällig. Also hat jeder Zustand seine Ursache, aber nicht die Substanz; und dieser Satz gilt nur in der Reihe der Erscheinungen, aber nicht von diesen als Dingen an sich selbst im Verhältnis auf etwas ausser der Reihe.

1088. Der Satz, alles Zufällige hat seinen Grund, ist ganz richtig, nur dass die Zufälligkeit nur durch das, was geschieht, erkannt werden kann; folglich gilt der Satz nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung.

*) Im Sinne der Continuität wie oben mehrfach.

**) Im Anfang eine Hinweisung auf Nr. 943.

1089. Alles synthetische Prädicat, d. i. Determination*) hat seinen Grund, nämlich etwas anderes, wodurch es *a priori* mit dem Begriffe eines Dinges verbunden wird; denn sonst wäre die Bestimmung nicht objectiv. Aber die Realität eines *entis realissimi* ist keine Bestimmung. Allein das Dasein eines Dinges ist ein synthetisches Prädicat unserer Vorstellung von Dingen; und man kann nicht sagen, es habe einen Grund *(rationem existendi)*, sondern nur *rationem cognoscendi*, und diesen nicht bloss *a posteriori*, sondern auch *a priori***).

Der Begriff der Ursache gilt nur von Gegenständen der Erfahrung; denn dass etwas existiere, kann nur vermittelst der Erfahrung erkannt werden, und von dem, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, nur, sofern es nach der Analogie der Erfahrung vorgestellt wird, gedacht werden***). Dass aber etwas zufällig sei an solchen Gegenständen, kann nicht aus Begriffen und der Möglichkeit des Gegenteils, d. i. der Zusammenstimmung des Gegenteils mit Begriffen erkannt werden; denn die Zufälligkeit betrifft hier die Existenz als das Prädicat eines synthetischen Urteils. Also ist nur das Gegenteil desjenigen, was zur Existenz gehört, möglich, was nach keinem Gesetz der Erfahrung und nach keiner Analogie derselben bestimmt ist. Mithin ist nichts zufällig, als was geschieht, aber ohne Ursache, oder respectiv ohne äussere Ursache. Es inhäriert einem Körper die Bewegung *accidentaliter*; sie entspringt *accidentaliter*. Es ist eine *contingentia*, d. i. Ereignis, aber nicht nach Begriffen, d. i. absolut.

Möglichkeit des Gegenteils. Denn alles, was durch Erfahrung bestimmbar ist, ist notwendig, weil sonst die Verbindung der Wahrnehmungen nicht objectiv wäre. Logische Zufälligkeit ist doch physische Notwendigkeit.

Omne contingens, h. e. quodcunque contingit, est rationatum alterius, ein jedes Ereignis ist Wirkung von einer Ursache, kann zwiefach verstanden werden, entweder dass darunter bloss die Bestimmung eines Dinges, oder die Existenz desselben als Substanz verstanden werde. In der ersten Bedeutung ist es ein möglicher Erfahrungsbegriff, und der Satz ein Grundsatz der Natur; in der zweiten ist es ein problematischer Begriff, der ganz

*) Man vgl. Nr. 437 f.

**) Ein analoger Gedanke schon W. I. 375. Dagegen aber W. II. 403 §. 9 Schluss.

***) Eine Nachwirkung des symbolischen Verstandesgebrauchs wie Kr. 726 f.

leer ist, da nämlich die Existenz des Subjects selber Ereignis sein und die Existenz solcher auf die Nichtexistenz folgen solle — leer —. Diese Zufälligkeit des Dinges kann so wenig als die Notwendigkeit eingesehen werden. *Contingentia absoluta* ist ebenso als *necessitas absoluta* unerkennbar.

B. 3. Wechselwirkung.

Kriticismus, spätere Zeit.

1090. Die wechselseitig bestimmende Relation der Simultaneität ist die Composition; sie haben einen Zeitpunkt gemeinschaftlich, folglich in dem Verstande, als sie zusammengesetzt sind, auch einen Grund gemeinschaftlich; daher ist die Simultaneität die Bedingung der Gemeinschaft*).

C. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

Kriticismus, erste Periode.

1091. Der Gegenstand des Begriffs ist möglich, daher durch diesen Begriff, weil er allgemein ist, nicht durchgängig bestimmt; der Gegenstand der Anschauung wirklich; der Gegenstand der Anschauung, welche der Grund der Begriffe von demselben überhaupt ist, ist notwendig.

1092. Der Unterschied zwischen dem, dass etwas gedacht oder gegeben ist, ist der, da es ein Object des unbestimmten oder durchgängig bestimmten Denkens ist. An sich ist hier zwischen Dingen kein Unterschied, sondern nur in Verhältnis auf unsere Erkenntnis *a priori*.

Was *a priori* nur als durchgängig bestimmt gedacht werden kann, ist notwendig; was nur als unbestimmt gedacht wird, ist sofern zufällig. Obgleich unser Begriff niemals durchgängig bestimmt ⟨ist⟩, und nicht alles enthält, so stellt der Verstand doch

*) Man vgl. Kr. 183.

das Object als durchgängig bestimmt vor, d. i. an sich selbst, und das Denken und Appercipieren ist einerlei, folglich Möglichkeit und Dasein. Es kann auch an Dingen selbst nicht unterschieden werden, sondern nur an ihrem Verhältnisse zum Verstande, bei dem die Apperception zum Grunde liegt; folglich ⟨bin⟩ ich selbst nur auf eine einzige Art bestimmt: in Verhältnis auf alles*).

1093. In der Unterscheidung der ratiocinablen Idee von einer Chimäre ist Wahrheit eher als Ordnung; in dem Unterschiede der Erfahrung vom Traum Ordnung eher als Wahrheit, und ein Criterium derselben Ordnung der Natur**).

Kriticismus, spätere Zeit***).

1094. Der Verstand erkennt die Möglichkeit, Urteilskraft die Wirklichkeit, Vernunft die Notwendigkeit nach allgemeinen Regeln†).

1095. Möglichkeit: die Uebereinstimmung *(non repugnantia)* mit einer Regel. Wirklichkeit: die Position schlechthin. Notwendigkeit: die Position nach einer Regel.

Das erste wird gedacht, ohne gegeben zu sein; das zweite gegeben, ohne dass es gedacht wird††); das dritte dadurch gegeben, dass es gedacht wird†††).

1096. Die Beziehung (eines Gegenstandes) auf Wahrnehmung *(perceptio)* ist das Dasein; auf das Denken: Möglichkeit; auf das Denken, sofern es das Dasein bestimmt, die Notwendigkeit.

*) Man vgl. Kr. d. U. § 76.

**) Man vgl. Pr. 209 Anm., sowie in den *Mitteilungen* a. a. O. S. 77.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

†) Man vgl. dieselbe Formulierung Kr. 100, deren Aufklärung durch die Ausführungen Kr. 266, 286, 287 Anm. und Pr. 93 gegeben ist.

††) Der gleiche, den eben citierten Ausführungen wie der Wesensbestimmung der Kategorien widersprechende Gedanke Kr. 122; ein Analogon dazu in der Lehre von den Wahrnehmungsurteilen. Man vgl. Nr. 930 u. ö.

†††) Man vgl. Kr. 111.

1097. Etwas ist entweder bloss gedacht *(a priori)*, oder gegeben (auch *a posteriori* vorzustellen), oder dadurch gegeben, dass etwas überhaupt nur gedacht wird*) (oder dass es selbst nur gedacht wird): notwendig (hypothetisch oder absolut).

1098. Uebereinstimmung mit den Bedingungen einer Erfahrung überhaupt: Möglichkeit. Verknüpfung eines Dinges mit der Erfahrung überhaupt: Wirklichkeit. Diese Verknüpfung, sofern sie *a priori*, d. i. unabhängig von der Erfahrung erkannt werden kann, ist Notwendigkeit.

Das Notwendige ist nur auf eine einzige Art determinabel *(oppositum est impossibile)*; das schlechthin Notwendige ist nur ein einziges; sonst, wenn mehr wären, so könnte eines aufhören, ohne dass dadurch alles Dasein aufgehoben würde**).

1099. Das Sein wird alsdann nur problematisch genommen, wenn es Urteile im Verhältnis allein betrachten soll; allein assertorisch allemal, wenn es an sich betrachtet wird. Ist aber die problematische Position zugleich analytisch, so unterscheidet sie sich nicht von der absoluten, und ist apodiktisch***).

1100. Zum Capitel II†). In den Kategorien der Modalität wird das Sein betrachtet, und zwar die Möglichkeit nicht sowol des Dinges als seines Daseins, wodurch es nicht bloss an sich, sondern auch mit allen erforderlichen Bedingungen in Verhältnis betrachtet wird. Ist es damit verknüpft, so ist es wirklich; sind diese Bedingungen schon im Begriffe desselben gegeben, so ist ⟨es⟩ notwendig.

*) Im Sinne der glücklichen Formulierung *Metaphysik* 40: „Ist etwas darum gedacht, weil es schon gegeben ist, so ist's wirklich."

**) Man vgl. Kr. 604 f.

***) Man vgl. Nr. 885.

†) Bezieht sich auf Baumgartens *Metaphysica caput* II: *Praedicata entis interna disjunctiva, sectio* I: *Necessarium et contingens.*

1101. Möglichist , was in Ansehung der Zeit überhaupt bestimmt ist, also in Ansehung des Zeitbegriffs, worin also die Bedingungen der Bestimmung in der Zeit liegen; z. B. die reale Möglichkeit der anziehenden Kraft; es ist überhaupt gegründet. Diese Möglichkeit erkennen wir nur durch die Erfahrung. Zweitens ist wirklich, was in der Relation Zeit bestimmt ist, mithin irgend wann ist, d. i. durch andere und in Ansehung anderer in der Zeit gegebener Dinge bestimmt ist. Endlich ist ein notwendiges Wesen, was in Ansehung der absoluten Zeit bestimmt ist, auf dessen Voraussetzung also alle relative Zeitbestimmung beruht*).

1102. Die Möglichkeit der Urteile wird der Wahrheit und die Möglichkeit der Dinge der Wirklichkeit contradistinguiert.

Die Möglichkeit eines Begriffs beruht darauf, dass er sich nicht widerspricht; die Möglichkeit eines Dinges, dass der Begriff objective Realität habe, dass davon ein Beispiel gegeben werden könne, d. i. ihm ein Object correspondiere; *e. g. ens absolute necessarium* **).

1103. Möglichkeit ist Uebereinstimmung mit den Bedingungen des Denkens überhaupt; unmöglich, was denselben widerstreitet. Was mit den analytischen Bedingungen des Denkens übereinstimmt, ist logisch möglich, was mit den synthetischen, ist real möglich; die logische Möglichkeit ohne reale ist der leere Begriff ohne Inhalt, d. i. logisches Object.

1104. Wie lässt sich die Möglichkeit eines Dinges (nicht bloss des Begriffs) *a priori* erkennen? Ein Triangel ist möglich aus drei Seiten, deren zwei zusammen grösser sind als die dritte; ein Zirkel ist möglich: ich kann sie in der reinen Anschauung geben. Was sich in der Erfahrung überhaupt geben lässt, also den Kategorien gemäss ist, ist objectiv möglich, aber das Gegenteil ist darum nicht unmöglich.

*) Man vgl. Kr. 184 und *Nachträge zur Kr. d. r. V.* Nr. XC.

**) Der zweite Absatz ist späterer Zusatz.

1105. Wir können uns nichts als möglich vorstellen, als was sowol in seinen Datis als seinen Realverhältnissen in den Sinnen gegeben worden. Also sind unsere Möglichkeiten bloss Modificationen desjenigen, dessen allgemeiner Grund durch Erfahrung gegeben ist*).

1106. Selbst zur Unmöglichkeit gehört etwas Gegebenes. Die ersten *data* werden *a priori* nicht als möglich erkannt, sondern machen die Bedingung aller unserer Urteile von der Möglichkeit aus, so dass nur dasjenige möglich ist, was mit den Bedingungen *a priori* der empirischen Erkenntnis übereinstimmt. Logische Möglichkeit (*principium contradictionis*) ist nicht objectiv, sondern der Erkenntnis. Wir können uns keine Möglichkeit der Anschauung, der Realität, des realen Verhältnisses, des Notwendigen erdenken, als sofern die Principien davon in der Erfahrung gegeben worden.

1107. Wir können durch die Vernunft nur die Möglichkeit der Urteile, aber nicht die Möglichkeit der Sachen ganz erkennen, weil zu diesen die Voraussetzung von der Möglichkeit der Materie gehört, welche durch die Sinne, und also *a posteriori* gegeben sein muss. Der Materie nach kann der Verstand auch nicht einmal etwas Unmögliches erdichten**). Die Falschheit der Form in der Synthesis kann durch nichts als durch den Widerstreit der Folgen mit anderen gewissen Erkenntnissen ausgemacht werden.

1108. Die Möglichkeit dessen, was man *a priori* nicht bestimmt erkennen kann, muss nach der Analogie der Natur des Empirischen vorgestellt werden ***).

1109. Aus blossen Begriffen kann das Dasein eines Dinges nicht erkannt werden, mithin nicht *simpliciter a priori*; aber auch

*) Man vgl. Kr. 282.
**) Man vgl. Kr. 269.
***) Man vgl. Nr. 1089.

nicht unter Voraussetzung reiner Anschauungen. Da über Begriffe und Anschauungen *a priori* es nichts weiter gibt als Erfahrung, so muss zur Notwendigkeit Erfahrung, die vor dem Notwendigen vorhergeht, d. i. vor der Bedingung der Wirklichkeit vorhergeht ⟨erfordert werden⟩*).

3. Von dem Grunde der Unterscheidung der Phänomena und Noumena**).

Dogmatismus.

1110. Der Egoismus kann nur ⟨dadurch⟩ widerlegt werden, dass keine Veränderung in einer einzigen Substanz allein möglich ist***).

Kritischer Empirismus.

1111. Logisch ist, was in der Vergleichung besteht; real, was an sich selbst gesetzt wird.

1112. Wenn ich verneine oder bejahe, denke ich etwas; beides ist *logice* etwas, das erste aber *realiter* nichts; beide zu-

*) Man vgl. Kr. 272. Kant verweist auf Nr. 882.

**) Ich habe in diesen Abschnitt alle Reflexionen hineingenommen, die zur Aufhellung der Entwicklung dieser Lehre dienen können, sofern dieselben nicht, um verstanden zu werden, die Einordnung in einen andern Zusammenhang forderten. Manches also, was auch in die Reflexionen zur Kritik des vierten Paralogismus der rationalen Psychologie, wie die erste Auflage der Kr. d. r. V. sie gibt, hineingezogen werden könnte, oder was zur Aufhellung der Widerlegung des Idealismus in der zweiten Auflage dient, ist hier eingefügt.

***) Die gleiche Widerlegung des „Idealismus" W. I. 394 f. Nach §. 17 der Dissertation dagegen beziehen sich die Substanzen durch ihre Subsistenz zwar nicht durch *vires transeuntes*, wie die Wechselwirkung sie fordert, auf andere, wol aber in der Form der Dependenz auf ihre Ursache. Die Veränderung aber ist noch in der Kritik ein Prädicament aus den Kategorien der Causalität und Substanz.

sammen *logice* nichts. Das Zero ist *logice* etwas, *realiter* nichts. *Transscendentaliter* nichts, wo keine Data zum Denken sind, also weder Bejahung noch Verneinung*). Unmöglichkeit aber ist bloss ein Widerspruch. Also ist's unmöglich, dass das transscendentale Nichts möglich sei. Auch Tautologie[1]).

1113. Man kann annehmen, dass die Bewegung eines Körpers nur eine successive Gegenwart einer [gewissen][2]) Wirksamkeit der Impenetrabilität im Raum sei, wo nicht die Substanz den Platz vermindert, sondern diese Wirkung der Impenetrabilität in verschiedenen Arten nach und nach succediert, wie bei dem Schalle die Luftwellen. Man kann auch annehmen, dass es im Raume gar keine Substanzen gebe, sondern eine grössere oder kleinere Wirksamkeit einer einzigen obersten Ursache in verschiedenen Oertern des Raumes. Daraus würde folgen, dass die Materie unendlich teilbar wäre **).

1114. Idealismus: dass alles in dem Menschen liege, z. B. Schönheit der Welt.

1115. Der Idealismus, der dem Realismus entgegengesetzt wird. Der Idealismus, der dem Sensualismus entgegengesetzt wird. Der Rationalismus ist, da man alles *a priori* herleitet, z. B. praktische Triebfedern ***).

1) Hier scheint der Schluss zu fehlen.

2) Die Lesart „grossen", die durch das Folgende sachlich nicht unmöglich gemacht wird, ist auch durch die Form des Wortes im Manuscript nicht ausgeschlossen.

*) Also der spätere problematische Begriff Kr. 310. Man vgl. W. II. 331.

**) Die Reflexion setzt die absolute Realität des Raums voraus; sie gehört also zu den Gedanken, welche später zu der Lehre vom *mundus intelligibilis* übergeführt haben. Man vgl. W. II. 372, sowie Nr. 1121.

***) Den Gegensatz gegen die Sensualphilosophen bilden nach Kr. 881 die Intellectualphilosophen. Der Terminus Rationalismus in gleichem Sinne später Kr. d. pr. V. 27, 125; Kr. d. U. 246 und in der Religionslehre W. VI. 253 f. Für die Kritik der theoretischen Vernunft sind die Correlate der Platonismus Kr. 496 f., und der Noologismus Kr. 882 f.

1116. Der theoretische Idealismus, dass es keine äussere Welt gebe; der praktische, dass unsere Glückseligkeit davon nicht abhänge; der logische, indem man die sensitive ⟨Erkenntnis⟩ für unvollkommen hält und bloss allgemeine Speculation liebt. Der ästhetische Idealismus würde der sein, der nicht eine schönere Welt als die wirkliche schildert, sondern das Gemüt disponiert die Welt zu verschönern*).

1117. Idealismus der Erscheinungen: Wir sind zum Teil Schöpfer derselben aus dem Standpunkte, den wir annehmen**); Dichter.

1118. Der Idealismus des Geschmacks besteht darin, dass die Originale ideal sind, und nicht gegebene Modelle***). Daraus folgt, dass man den Geschmack durch Bekanntschaft mit dem Schönen cultivieren und nicht formen müsse: *sensus erudiri possunt;* SANCHO. Wahrnehmung muss gelernt werden.

1119. Der ästhetische Idealismus: Ideale der Einbildung.

Der praktische Idealismus (nicht des Hirngespinnsts, sondern der Vernunft, Idealismus der Weisheit): dass die Welt nur dasjenige sei, wozu wir sie machen, dass sie in fröhlichen Gemütern heitere, und in trübsinnigen düstere Aussichten gebe†).

Dass wir in uns selbst die Gründe eines glückseligen Zustandes suchen müssen. EPICUR und ARISTIPP.

Kritischer Rationalismus††).

1120. *Sententia Leibnizii, quod corpora sunt phaenomena, nihil aliud offert, quam quod idea corporis sit sensitiva, cuius substratum*

*) Man vgl. die Definitionen, die MELLIN *Encyclop. Wörterbuch* III. 378 und 401 „nach einem Manuscript von Kant" mitteilt. Die in denselben ausgedrückte Stimmung verrät, dass sie späteren Ursprungs sind, als die obigen.

**) „Erscheinungen" also noch nicht im Sinne der späteren Lehre.

***) Analog auch Kr. d. U. 246 f.

†) Man vgl. dagegen MELLIN a. a. O. 401.

††) Für Reflexionen wie Nr. 1122, 1132, 1133 gibt die Zeitbestimmung

intellectuale ignoratur, h. e. quod non exprimat nisi conceptum, qui oritur e relatione incognitarum substantiarum ad modum cognoscendi sensitivum. Quodsi habetur pro intellectuali, dicitur phaenomenon substantiatum. Si hoc autem evitatur, corpora ut phaenomena non constant simplicibus, h. e. secundum conceptum spatii dividendo divisio est absque termino; verum intellectualiter conceptum constat monadibus. Sed haec thesis non influit in consequentia, h. e. non est principium cognitionis empiricae; verum tantum indigitat, nexum animae cum corporibus non esse objective, sed tantum secundum formam cognoscitivam diversum a nexu animae cum substantiis simplicibus generatim. Sublata forma sensitiva remanet intellectualis per harmoniam praestabilitam *). *Ideoque tam generatio quam mors non sunt nisi diversi status repraesentativi, neque exigit explicationem nexus cum substantiis heterogeneis, sed heterogeneitatem formae cognoscitivae. Spatium autem est phaenomenorum formale; quod si habeatur pro ipsa reali conceptione nexus substantiarum, dicitur phaenomenorum intellectuale, si nempe ulterius quam ad modum cognoscendi sensitivum extenditur.*

Si cognitio sensitiva extendatur in sua specie in infinitum, tamen manet sensitiva, et corpora nunquam deprehendentur empirice constare [1]) *simplicibus; ergo monades in physica nullius sunt usus, et in metaphysica sunt usus negativi, ut caveatur, ne habendo phaenomena pro reali constitutione objectorum axiomata sensitiva fiant quasi intellectualia.*

1121. *Quid est praesentia perdurabilis corporis in eodem loco?*

Si in loco dato corpus non ageret, mutatio loci non foret successio actionis. Vis mutationis proprie non est cogitabilis, sed necesse est ut accidentia mutabilia ante cogitentur, quarum actuatio sive remotio exigit vim. Igitur vis motrix est ratio, propter quam vis quaedam incognita in diversis locis praesens est successive. Sed vis praesentiae in quolibet loco si dicatur iterum motrix, idem per idem explicatur. Patet itaque, nos in corporibus non nisi determinationes spatii et temporis cognoscere, absolutas autem subjectorum notas intellectualiter non cognoscere.

[1]) Im Manuscript: *cognoscere.*

den Anfangspunkt; die Ausführungen der *Metaphysik* beweisen, dass Kant an den transscendenten Speculationen noch nach 1772 festhält.

*) Man vgl. Nr. 768.

1122. Man kann nicht sagen *corpus phaenomenon*, sondern *substantia composita noumenon* oder *phaenomenon*.

1123. Ein jedes Ding nach seinem Dasein an sich selbst erwogen (nicht als Erscheinung) ist ein Object des Verstandes, und nicht der blossen Erfahrung, muss also nach Verstandesprincipien als absolut oder hypothetisch notwendig bestimmt sein. Dasjenige, dessen Dasein nur durch den Verstand erkannt wird, wird *a priori*, also als notwendig erkannt.

1124. Man kann über die Erscheinungen nicht weiter, als die Bedingungen der Erscheinung reichen, argumentieren. Daher nicht aus Gründen der Intellectualbegriffe über Raum und Zeit, dass es keine *substantiae*, *accidentia*, *relationes* sind. Denn daraus folgt, dass es nur die Form der Erscheinung ist. Ebenso aus der Undurchdringlichkeit und Ausdehnung nicht weiter als auf die Teilbarkeit, die der Raum verstattet, wovon es*) die Erscheinung ist, nicht aus dem Begriffe Substanz, wenn er aus dem innern Sinne abgezogen worden.

1125. In der Sinnenwelt folgen wir den Principien empirischer Erkenntnis, in der Verstandeswelt den Principien der reinen Verstandeserkenntnis. Diese letzten aber sind, die keine Beziehung auf Exposition der Erscheinungen, wodurch wir afficiert werden, sondern bloss auf das, was durch den Verstand gegeben wird (reiner Gebrauch, oder Freiheit), oder ⟨auf⟩ Moralität haben. Hier ist noch die notwendige Voraussetzung, dass ein Gott sei: ein Glaube.

1126. Das Causalverhältnis des Intellectuellen zum Sensitiven, und die Bestimmung der Sinnlichkeit nach bloss intellectuellen Principien oder umgekehrt kann gar nicht von uns eingesehen werden; z. B. der erste Grund der Zusammensetzung, die erste Handlung durch Freiheit, der Ursprung und Anfang der Welt.

*) Das Undurchdringliche. Zum Folgenden vgl. Nr. 1284 f.

1127. Alle Veränderlichkeit beweist die Zufälligkeit des Dinges nach blossen Begriffen des Verstandes als Dinges an sich selbst, weil durch den Begriff es nicht dem Dasein nach, mithin durchgängig determiniert ist; aber nicht die Zufälligkeit als Erscheinung*).

1128. Ein Object ist nur möglich, sofern es Realität enthält, sonst ist der *intuitus* leer, d. i. ohne Object. Alle Gegenstände, sofern sie absolut, d. i. durch Verstand gedacht werden, setzen Realität voraus. Der Inbegriff aller Realität ist nur ein einziges Object; die Mannigfaltigkeit der Gegenstände ist also nur möglich durch das All der Realität und deren Einschränkung. Ein *ens originarium* liegt also der Möglichkeit des Mannigfaltigen zum Grunde **).

1129. Die logische Möglichkeit liegt im Begriffe, die reale in Gott.

1130. Die Uebereinstimmung des Begriffs eines *entis omnimode realis* mit den synthetischen Bedingungen des Denkens scheint keine Schwierigkeit zu haben, weil man zwischen *realitatibus noumenis* keinen Widerstreit begreifen kann, aber wol zwischen *realitatibus phaenomenis.* Letztere drückt man durch Wirkung in entgegengesetzter Richtung aus.

1131. Man soll eigentlich nicht sagen, Gott hat die Erscheinungen erschaffen, sondern Dinge, die wir nicht kennen, denen aber eine Sinnlichkeit in uns correspondierend angeordnet. Die Dinge an sich können wir uns nur als denkende Wesen vorstellen, denn sonst haben wir keine Bestimmungen, die von der Erscheinung unterschieden wären. Also hat er die Handlungen des Denkens dieser Wesen durch eine Einrichtung der Sinnlichkeit harmonisch und ausser sich zusammenhängend gemacht: *harmonia praestabilita;* sie ist allgemein und Naturordnung. Die

*) Die entgegengesetzte Annahme Kr. 488.

**) Der gleiche Gedanke in späterer Wendung Kr. 600 f.

Körper fliessen nicht in Geister ein und umgekehrt, sondern jene als Erscheinungen von auch geistigen Wesen sind diesen ihren innern Bestimmungen nur proportional. *Composita* bestehen aus Monaden, aber Körper nicht: sie sind *phaenomena substantiata. Causae occasionales* würden zweierlei Substanzen anzeigen, davon eine nur *phaenomenon substantiatum* wäre, oder continuierliche Harmonie der Erscheinungen mit Dingen an sich gestiftet. Wenn ich von Erscheinungen als Substanzen rede (indessen ich doch urteile, sie sind nur Erscheinungen), so muss ich zwischen ihnen allen eine prästabilierte Harmonie denken, und kann doch dabei nur den *nexum realem* unter den *substantiis noumenis* denken *).

1132. 1) Keine absolute Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Sinnlichkeit; 2) Befreiung der Vernunft von den restringierenden Bedingungen derselben. Antinomie der Vernunft: Es ist eine Vollendung der *compositio* ⟨und⟩ *decompositio* der Erzeugung und der Abhängigkeit, und ist auch keine. Die Vollendung ist nur im *mundo intelligibili* und dessen Principium der Einheit, dem *ente originario.*

Die Grundsätze: Alles in der Welt besteht aus dem Bleibenden und ⟨dem⟩ Veränderlichen, was jenem inhäriert; alles Veränderliche, ein jeder Zustand hat eine Ursache, und alles, was einfliesst, ist in Gemeinschaft. Diese Erkenntnis des *mundi phaenomeni* ist niemals vollendet. Es muss aber *in mundo intelligibili* alles vollendet sein; folglich bezieht sie sich auf ⟨das⟩ *ens originarium,* wo alles dieses unbedingt stattfindet. Keine Decomposition ist vollendet.

NB. Die Einheit des Ganzen unserer Erkenntnis, bestimmbar durch die Vernunft, ist die Ursache der über die Sinnenwelt erstreckten Synthesis, d. i. die Synthesis derselben mit dem Intellectuellen aus Ideen. Die Idee der Intelligenz, unabhängig von Erscheinungen, und des *mundus intelligibilis,* der übrig bleibt, ist das transscendentale Principium der Einheit von Allem.

*) Die Reflexionen dieses Abschnitts bestätigen in allen wesentlichen Punkten die Ergebnisse von O. Riedel in *Die monadologischen Bestimmungen in K.'s Lehre vom Ding an sich.* 1884.

1133. Wir haben zwei Grundsätze *a priori* des empirischen Gebrauchs des Verstandes, Grundsätze der Exposition der Erscheinungen, d. i. der Bestimmung der Begriffe aus denselben*); zwei des architektonischen Gebrauchs der Vernunft im Verhältnis aufs Praktische. Letztere sind bloss intellectual. Es ist eine notwendige Hypothesis des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft, im Ganzen unserer Erkenntnis, folglich in Beziehung auf alle Zwecke und eine intelligible Welt, anzunehmen, dass eine intelligible Welt der sensiblen zum Grunde liege, wovon die Seele als Intelligenz das subjective Urbild, eine ursprüngliche Intelligenz aber die Ursache sei; d. i. so wie das *noumenon* in uns zu den Erscheinungen, so die oberste Intelligenz in Ansehung des *mundi intelligibilis*. Denn die Seele enthält wirklich die Bedingung aller möglichen Erscheinungen in sich, und in ihr könnten alle, wenn nur zu Anfang die Data gegeben wären, *a priori* bestimmt werden.

Unter den Erscheinungen ist kein Ende, die Grenze derselben und also die Vollendung der Synthesis ist *in mundo intelligibili* nach der Analogie unserer Seele und Intelligenz.

Kriticismus, erste Periode.

1134. Wir haben von der Metaphysik als von einem unbekannten Lande, auf dessen Besitz wir bedacht sind, zuerst die (Lage und) Zugänge fleissig untersucht. (Es liegt in der Halbkugel (Gegend) der reinen Vernunft.) Wir haben sogar den Umriss davon gezogen, wo diese Insel der reinen Erkenntnis mit dem Lande der Erfahrung durch Brücken zusammengefügt wird, oder wo sie durch ein tiefes Meer davon abgesondert ist. Wir haben sogar den Umriss davon gezeichnet, und kennen gleichsam die Geographie desselben, wissen aber noch nicht, was in diesem Lande, welches einige für unbewohnbar für Menschen gehalten, andere als ihre wirkliche Niederlassung angesehen haben, angetroffen werden möge. Nach dieser allgemeinen Geographie dieses Vernunftlandes wollen wir die allgemeine Geschichte desselben in Erwägung ziehen**).

*) Man vgl. Nr. 1012.

**) Man vgl. Kr. 294 f., 787 f. Der Hinweis auf Hume Kr. 788 als „einen dieser Geographen der menschlichen Vernunft“ bekundet den Ursprung dieses

1135. NB.*) 1) Unterschied der *phaenomenorum* und *noumenorum;* 2) Ursprung dieser letzteren: angeboren, mystisch; oder erworben, logisch.

PLATO, LEIBNIZ. ARISTOTELES, LOCKE: Abstrahierte *formulae* von Sinnen oder nichts.

1136. Historie der Unterschiede zwischen *sensitivis* und *intellectualibus.*

⟨Die⟩ Aegypter, PYTHAGORAS, HERAKLIT. PLATO, ⟨die⟩ Eleatischen ⟨Philosophen⟩ und Pythagoras machten die *intellectualia* [1)] zu besonderen Objecten der möglichen Anschauung: Seine Schule, die akademischen Philosophen: exoterisch *sceptice* und esoterisch *dogmatice. Intuitus intellectualis,* aus dem alles abstammt. ARISTOTELES lehrte die sensitiven Kategorien **), blieb aber nicht bei ihnen. EPICUR, ein Philosoph der Empfindungen. ARISTIPP [1)] bloss das Gefühl des Angenehmen.

[1)] *intellectualia vel quoad objecta vel formas cognitionis*; *intellectualia vel mystice vel logice talia.* — Die *intellectualia cognitionis* aber *circa objecta sensuum neque per rationes connatas; vel per intuitus vel conceptus intellectuales.* Die letzteren entweder metaphysisch: LOCKE, LEIBNIZ; oder physiologisch: ARISTOTELES und EPICUR.

1137. Theosophische, mystische Principien: PYTHAGORAS, die Eleatische Schule (PARMENIDES) [2)], PLATO tractierten *intellectualia.* PLATO *per* allgemeine *ideas connatas et intuitivas*; die andern *per discursivas,* aber die *sensitiva* nur als *apparentia.*

ARISTOTELES lehrte Alles von dem Einen ***), tractierte aber doch *intellectualia,* die er für *sensitiva* hielt.

[1)] Im Manuscript: *Arist.*

[2)] Die Klammer ist Zusatz des Herausgebers.

Vergleichs. HUME sagt in dem ersten seiner *Essays concerning human understanding: „And if we can go no farther than this mental geography or delineation of the distinct parts and powers of the mind, 'tis at least a satisfaction to go so far.*

*) Die Reflexion gehört in den Zusammenhang von Nr. 225.

**) Man vgl. Nr. 1137 und 1138.

***) D. i. von dem Einzelnen, der Einzelsubstanz?

1138. PLATO trug mystische *intellectualia*, ARISTOTELES logische *intellectualia* vor; letzterer fehlte darin, dass er sagte, sie wären auch in den Sinnen gelegen; denn der Begriff der Ursache lag niemals in der sinnlichen Anschauung *).

1139. Object wird nur genannt, was eine logische Qualität hat, z. B. Subject: nicht relativ auf andere Begriffe, sondern an sich selbst. Diese Gegenstände sind von den Erscheinungen unterschieden, welche wol in logische Verhältnisse können gebracht werden, aber denen diese logische Qualität nicht absolut zukommt. Wenn einer Erscheinung parallel eine logische Position, welche auf die Data der Erscheinung geht, und nicht auf das Verhältnis einer Vorstellung zur andern, so ist dieses objectiv, z. B. Grund, Ursache.

Dadurch allein können wir die Erscheinung als correspondierend der Sache concipieren, dass sie Gründe einer möglichen und allgemeingiltigen Erkenntnis sind. Sie können dies aber sein, wenn sie der logischen Form gemäss sind.

1140. Ein Gedanke ohne bejahendes oder verneinendes Object stellt etwas Unmögliches vor, indem wir weder etwas setzen noch aufheben; oder vielmehr: es ist ein leerer Gedanke. Nichtsetzen und Aufheben ist verschieden **).

1141. Wenn ich das Licht aufhebe, so behalte ich den Raum mit dem negativen Prädicat; wenn ich die Erkenntnis aufhebe, so behalte ich das Subject; wenn ich einen Teil vom Ganzen oder eine Folge von einer Ursache aufhebe, so behalte ich das Universum [als] die Ursache. Hebe ich aber alles auf und behalte nichts, so ist dieses ein leerer Gedanke, weil kein Gegenstand übrig ist, von welchem etwas prädiciert werde. Demnach

*) Für die vier letzten Reflexionen gibt die Zeitbestimmung den Endpunkt. Zu Nr. 1139 vgl. man Nr. 935 f.

**) Man vgl. ausser der Erörterung über den transscendentalen Gebrauch in dem Abschnitt über die Phänomena und Noumena noch Kr. 347.

ist das transscendentale Leere gar nichts, und kann auch nicht gedacht werden.

1142. Die Apprehension, ohne die Conditionen, unter welchen etwas nur gegeben werden kann, ist eine Function, aber noch kein Begriff, oder vielmehr potential. Etwas verstehen, ist erkennen, da es vorher gegeben ist; einsehen aber *a priori* erkennen, logisch verstehen ist etwas deutlich erkennen *).

1143. Im logischen Gebrauch des Verstandes geht der Begriff von dem Dinge, im transscendentalen das Ding vor dem Begriffe vorher.

1144. Die synthetischen Bedingungen *(principia)* der Möglichkeit sind nur objectiv, wenn sie die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, nicht der Begreifung **).

1145. Es folgt nicht, dass das, was nach den Gesetzen unseres Verstandes geurteilt werden muss, wahr sei, wo es solche Dinge betrifft, davon unser Verstand, nach der Einrichtung seines Gebrauchs, nicht bestimmt ist zu urteilen.

1146. Vernunft: *mundus intelligibilis.* Nicht neue Hypothesis, sondern vollendete durch Grenzen *a priori* ***).

1147. *Conceptus hybridus:* der den Grenzbegriff ausmacht.

*) Man vgl. dagegen Kr. 289 und in der Logik W. VIII. 65.

**) Begreifen dem Wortlaut nach wie Kr. 289, dem Sinne nach jedoch in der Bedeutung, welche in der *Metaphysik* der Vernunftgebrauch *a priori* hat.

***) Der äussere Zusammenhang des Wortlauts im Manuscript schliesst nicht aus, dass die Worte in Nr. 1133: „Es ist eine“ u. s. w. als Fortsetzung von Nr. 1146 zu denken sind.

1148. (**Entelechia:* Das erste eigentümliche Substratum oder der durch den reinen Verstand zu erkennende Grund aller Erscheinungen. Das übrige ist *substantia phaenomenon.*

1149. Die ersten Substanzen, die der Materie zum Grunde liegen, müssen auch einfach sein, geben aber keine andern als zusammengesetzte Erscheinungen. Also vielleicht die Seele.

1150. Alle Grösse ist in den Erscheinungen bloss comparativ, in Dingen an sich selbst absolut. Das ganze Sonnensystem könnte in einem Tropfen Wasser enthalten sein, und sind also in keinem von beiden eine bestimmte Zahl Teile. Aber in einem *mundo noumeno* muss eine bestimmte Menge Teile sein. Ein Tropfen Wasser ist von dem andern nicht an sich wodurch zu unterscheiden, sondern nur durch den Ort. Aber in der *substantia noumeno* ist der Unterschied wirklich. Ebenso die auf einander folgenden Platonischen Jahresrevolutionen. In der Seele kann eine Minute das enthalten, was ein Jahrhundert in einer andern**). Aber an sich selbst muss doch in der einen mehr Realität sein, als in der andern. Dies beweist *animam ut phaenomenon****).

1151. *Mundus intelligibilis est monadum, non secundum formam intuitus externi, sed interni representabilis* †).

*) Die nachstehenden Reflexionen entsprechen der Zeit des kritischen Rationalismus bis zur Zeit des Kriticismus, wie sie uns in dem zweiten Teil der Pölitz'schen Ausgabe von Kants *Metaphysik* vorliegt. Ich habe sie so geordnet, dass das Anwachsen der kriticistischen Strömung deutlich wird. Man vgl. bei Pölitz die Kapitel über den „Begriff der Welt", S. 80 f. und „Von der Genesis der Körper", S. 103 f.

**) Hier liegt wol eine Beziehung auf das Wort von Maupertuis über Friedrich den Grossen vor: *„Les instans de Frédéric valent des années."* Man vgl. Maupertuis, *œuvres,* Lyon 1768. III. 282.

***) Wie sich in der ersten Periode des Kriticismus mit der Annahme der Phänomenalität des inneren Sinns die Lehre von der Substantialität der Seele verträgt, beweisen die Ausführungen der rationalen Psychologie in der *Metaphysik.*

†) Einen Nachklang davon gibt Kr. Beil. III. 358 f., eine Stelle, auf

1152. Der *mundus sensibilis* kann durch den Verstand erwogen werden, aber nur nach Principien der Erscheinungen. *Mundus intelligibilis* ist *pneumaticus*. Wenn ich den *mundum sensibilem* nach Begriffen des *intelligibilis* denke, so ist es *mundus mysticus* *). *Mundus sensibilis* hat Substanzen, Kräfte und Wirkungen; aber nicht das Absolute derselben, sondern ihre Erscheinungen, Ort und Veränderung derselben.

1153. Der Verstand erkennt die Gegenstände, wie sie sind. Dieser Satz kann zweierlei **) Bedeutung haben: 1) wie sie erscheinen würden, wenn die Sinne complet scharf wären. 2) Was den Ursprung der Erscheinungen aus nicht realen Functionen ⟨betrifft⟩: Das Sein und Nichtsein eines Dinges (von Etwas) [1]) überhaupt ***); 3) die Dinge nach ihren absoluten Qualitäten, die diesen Erscheinungen correspondieren. (Dieses Etwas *in concreto*.) Das letztere ist mystisch und chimärisch; geistiges Anschauen.

Unser Verstand erkennt sogar die ersten sensitiven Gründe der Erscheinungen *a priori*, oder vielmehr die Elemente der Erfahrung und deren Grundgesetze. Das ist auch die Ursache, warum man die Erscheinungen reducieren kann.

1154. Der Uebergang von der Realität zur Negation ist continuierlich, d. i. durch unendliche Grade des kleinern Unterschiedes bis zur Verschwindung. Also die Decomposition eines Körpers durch eine stetige Bewegung auch stetig; und von dem Orte im Körper (äusserste Monade) kann ⟨ sie ⟩ zu einem Orte ausser dem Körper nicht unmittelbar geschehen, sondern durch alle Grade der Zwischenräume zwischen beiden. Ebenso bei jeder Veränderung.

Monaden können also keine Gegenstände einer empirischen Synthesis der äussern Erscheinung sein.

[1]) Die Worte „von Etwas" stehen im Manuscript über dem Text.

deren Interpretation ich nur durch den Hinweis auf Kr. 471 und Riedel a. a. O. 26 f. zurückzukommen für nötig erachte.

*) Man vgl. den Schluss des Scholion zu § 22 der Dissertation von 1770.

**) Die dritte von Kant angeführte Bedeutung ist also auszuschliessen.

***) Das durch die logischen Functionen bestimmte Ding überhaupt, der spätere Gegenstand des transscendentalen Gebrauchs der Kategorien.

Von dem Ganzen aller möglichen Decomposition und Composition lässt sich keine Erfahrung geben.

1155. Die Monadenlehre muss in die Physik nicht übergehen.

Sind denn die Körper Substanzen oder Accidenzen an sich selbst? Sie sind weder das eine, noch das andere, denn sie sind gar nicht Dinge oder objective Realität, sondern sind Erscheinungen, von denen die Monadenlehre nicht gilt. Es muss ihnen etwas Substantiales zum Grunde liegen.

1156. (*Die Erkenntnis ist entweder sensitiv oder intellectual; die Objecte ⟨sind⟩ entweder sensibel oder intelligibel. Es kann uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden. Also ist jeder *mundus physicus (materialiter) sensibilis;* nur der *mundus moralis (formaliter)* ist *intelligibilis* darum, weil die Freiheit das Einzige ist, was *a priori* gegeben wird, und in diesem Geben *a priori* besteht. Die Regel der Freiheit *a priori* in einer Welt überhaupt macht *formam mundi intelligibilis* aus. Diese führt nach Gründen der Freiheit auf die Präsumtion der *intelligibilium*, Gott und eine künftige Welt, darin alles (die Natur) den moralischen Gesetzen gemäss sein wird.

1157. Die intelligible Welt ist, deren Begriff für jede Welt gilt; folglich enthält sie nicht physische Gesetze, sondern objective und moralische. Der Intellectualbegriff der Welt[1]) ist also der

[1]) So lautete im Manuscript ursprünglich auch der Anfang der Reflexion. Es hiess dann weiter: „ist nicht theoretisch, weil, ohne dass Dinge der Sinne gegeben sind, wir keine Erkenntnis von ihnen ⟨den Dingen⟩ haben.“ Dies alles ist durchstrichen und durch den oben abgedruckten Anfang ersetzt.

*) Das Recht, die oben zusammengestellten Reflexionen in diese Periode als den Endpunkt hineinzunehmen, erhellt aus den Ausführungen der kosmologischen, psychologischen und rationaltheologischen Probleme bei Pölitz. Es ist leicht ersichtlich, wie dieselben aus den Gedankengängen der „Träume eines Geistersehers“ heraus erwachsen sind. Man vgl. dazu W. II. 337 f., 345 f., 358, sowie die Erklärungen an Mendelssohn W. VIII. 673, 675. Die

Begriff der Vollkommenheit. Die Verstandeswelt ist also die moralische, und die Gesetze derselben gelten für jede Welt als objective Gesetze der Vollkommenheit*).

Also kann man nur von der Notwendigkeit der moralischen Gesetze in dieser Welt sowie in jeder auf den ursprünglichen und allgemeingiltigen Grund der wesentlichen Zwecke der Dinge schliessen, mithin auf das Dasein des vollkommensten Wesens, und sein Begriff ist der, welcher uns vollkommen macht, und ⟨ist⟩ also praktisch gewiss. *Mundus intelligibilis* ist die Welt vernünftiger Wesen, betrachtet nach objectiven Gesetzen der Freiheit.

Das oberste Principium der Moralität ist die Uebereinstimmung der freien Handlungen mit den ursprünglichen und allgemeingiltigen Gesetzen der Willkür, oder mit dem, was mit den Zwecken in der Welt wesentlich verbunden ist. Also ist der Begriff von Gott *tam naturaliter quam obiective***).

1158. Die intelligible Welt hat Gesetze, nach welchen ich für jede Welt passe, nicht bloss für diese oder die Sinnenwelt, in welche Einrichtung meiner eigenen und äussern Natur oder Gesellschaft ich auch komme. Sie hat ihr eigenes *principium constitutivum:* Gott, und regulative moralische Gesetze. Sie passt mit den Regeln der Klugheit, wenn diese erweitert wird; ist nicht ein Gegenstand der Anschauung; von ihr ist keine Physiologie möglich; sie ist ein Gegenstand des Glaubens der Substanz nach, aber des reflectierenden Verstandes den allgemeinen Gesetzen nach.

Wir kennen auch Gott nur durch moralische Gründe und nach mit der Moralität verbundenen Eigenschaften. Die Verknüpfung der anderen Welt mit dieser auszumachen, ⟨dazu⟩ ist

Ausführungen der Dissertation finden sich § 13, 15 und § 16 f., endlich § 30. Eine einzelne Bestimmung steht W. VIII. 693. Die specielleren Hinweise in der Kritik finden sich 806 f., sowie B. III. 594. Für die spätere Zeit vgl. meine Schrift über *Kants Kriticismus* 136 f., Riedel a. a. O., in der Streitschrift gegen Eberhard W. VI. 19, 23 f., 28, 31, 35, 66 f., ferner W. VI. 86, 227, 437, endlich W. VIII. 546.

*) Man vgl. W. II. 403.

**) Im Manuscript geht Nr. 1654 vorher.

der Uebergang auf analogische Schlüsse gegründet*), die Principien aber des Schlusses durch Analogie und die *argumenta practica* κατ᾽ ἄνθρωπον, auf welche die ersten sich auch beziehen, machen den *transitum* aus *(argumentum ad modum humanitatis) secundum assumtionem humanae naturae, non hominis singularis.*

1159. In der Verstandeswelt ist das Substrat: Intelligenz; die Handlung und Ursache: Freiheit; die Gemeinschaft: Glückseligkeit aus Freiheit; das Urwesen: eine Intelligenz durch Idee; die Form: Moralität; der Nexus: ein Nexus der Zwecke. Diese Verstandeswelt liegt schon jetzt der Sinnenwelt zu Grunde und ist das wahre Selbständige.

1160. Gott hat den Menschen nicht Unabhängigkeit von ihm (Gott) selbst, sondern von den Triebfedern der Sinnlichkeit, d. i. praktische Freiheit gegeben. Die Handlungen derselben sind Erscheinungen, und sofern unter bloss innern Bedingungen der Menschheit. Zu denselben gehören auch Strafen und Belohnungen. Was Gott tut, ist alles gut, aber liegt nicht in der Sinnenwelt als einem blossen Schema der intelligibeln. So ist der Raum nichts an sich selbst und kein Ding als göttliches Werk, sondern liegt in uns und kann auch nur in uns stattfinden. Ebenso das Angenehme und dessen Unterscheidung vom Guten. Die Erscheinungen sind eigentlich nicht Geschöpfe, also auch nicht der Mensch, sondern er ist bloss die Erscheinung eines göttlichen Geschöpfs. Sein Zustand des Handelns und Leidens ist Erscheinung, und beruht auf ihm, wie die Körper auf dem Raum. Der Mensch ist *principium originarium* der Erscheinungen.

1161. Das Phänomenon von einem Dinge ist ein Product unserer Sinnlichkeit. Gott ist Urheber der Dinge an sich.

*) Man vgl. W. II. 404, § 10 sowie die Erklärung *Metaphysik* 153 f. und die Ergänzung zu derselben: *Philosophische Monatshefte* a. a. O. 133.

1162. Der *mundus intelligibilis* als ein Gegenstand der Anschauung ist eine blosse unbestimmte Idee; aber als ein Gegenstand des praktischen Verhältnisses unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als das praktische Urwesen derselben, ist ⟨er⟩ ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: *civitas Dei.*

1163. Wunder würde etwas sein, was zwar nach einer Naturordnung, die aber nur durch die Erkenntnis der Natur eines Weltganzen als solchen möglich ist, ihren Gesetzen nach erkannt werden kann. Also nur, sofern der intelligibele Grund der Erscheinungen uns bekannt wäre, der immer moralisch ist.

1164. Veränderung ist gar kein intellectuales Prädicat; also nicht die Dinge, sondern ihre Phänomena verändern sich; aber diese Veränderung ist selbst ein Phänomenon. Die Dinge an sich selbst sind beständig, und die Veränderungen Erscheinungen ihrer Schranken. Was den Veränderungen *in intellectualibus* respondiere, wissen wir nicht. Es ist gar die Frage, ob nicht der Begriff der Substanz, welcher die Beständigkeit von Etwas bei dem Wechsel der Bestimmungen anzeigt, nur ein Begriff sei, der nur unter *phaenomenis* gelte; denn *intellectualiter* kann die Substanz mit ihren Bestimmungen zusammengenommen nicht anders als einerlei sein, und die Inhärenz kann nicht ein besonderes Verhältnis von Etwas in dem Dinge zu dem Subject selber sein*).

1165. (**In Ansehung des Daseins der Dinge der Welt: entweder Idealist oder Dualist. Der Idealist entweder Egoist oder Pluralist.

*) Die Reflexion stammt aus der Zeit, in der sich der Uebergang in die spätere Zeit des Kriticismus vollzieht.

**) Zu den folgenden Reflexionen vgl. *Metaphysik* 98 f. Ueber den Egoismus s. Vaihinger in *Strassburger Abhandlungen* 93 f.

In Ansehung der Erklärungsgründe der Formen entweder Naturalist*) oder Pneumatist.

1166. Der Egoist oder Pluralist in Ansehung der Einheit oder Vielheit der Substanzen. Der Pluralist ist entweder Idealist oder Materialist oder Dualist.

1167. Der Egoist und Materialist sind einander gerade entgegengesetzt: der eine läugnet das Dasein von Etwas im Raum, und also der Dinge ausser ihm, mithin der Körper, sondern hat bloss ein monadisches Dasein; der Materialist läugnet alles Innerliche der Substanzen. Der Egoismus ist scheinbarer.

1168. Der physische oder mystische Idealist; jener läugnet Gegenstände der Erscheinung⟨en⟩; dieser nimmt solche an, aber gibt ihnen andere, positive, fanatische Bestimmungen.

1169. Der Idealismus ist mystisch, der Egoismus spinozistisch, wenn seine Verteidigung dogmatisch ist. Ist sie skeptisch, d. i. bloss problematisch, so ist der Egoist ein *docimathicus* der Vernunft.

Kriticismus, spätere Zeit.

1170. Ontologie ist Wissenschaft von den Dingen überhaupt, d. i. von der Möglichkeit unserer Erkenntnis der Dinge *a priori*, d. i. unabhängig von der Erfahrung. Sie kann uns nun nichts von Dingen an sich selbst lehren, sondern nur von den Bedingungen *a priori*, unter denen wir Dinge in der Erfahrung überhaupt erkennen können, d. i. Principien der Möglichkeit der Erfahrung**).

*) Ueber den Sinn des Naturalismus in der dogmatischen Periode vgl. W. I. 312—214, 315. Verwandt ist die spätere Fassung des Begriffs in religiöser Beziehung Pr. 186, W. VI. 253, VII. 377 f. Abweichend dagegen ist die methodologische Formulierung Kr. 883.

**) Man vgl. Kr. 303.

1171. Wir kennen ein jedes Ding der Welt nur als Ursache an der Ursache, oder nur die Causalität der Wirkung, also nur die Wirkung, und also nicht das Ding selbst und dessen Bestimmungen, wodurch es die Wirkung hervorbringt*).

1172. In der Reihe der Erscheinungen ist keine erste Ursache, denn die gilt nur von Dingen an sich selbst; da ist aber die Reihe der Ursache nicht der Zeit nach untergeordnet.

1173. *Regressus in infinitum absque causa prima* ist unter *noumenis* unmöglich, aber unter *phaenomenis*, die nicht Dinge sind, sondern selbst nur im *regressu* bestehen, notwendig.

1174. Es ist schlechterdings unmöglich, von Dingen an sich selbst etwas *a priori* synthetisch zu erkennen, sondern bloss von Erscheinungen, weil synthetische Urteile Anschauungen erfordern, entweder reine oder empirische; synthetische Urteile *a priori* aber reine. Diese ist aber nur möglich als eine Form unserer Sinnlichkeit und gilt nur von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst.

1175. Wenn ich annehme, dass ein Begriff *a priori* ein Object habe, so muss ich auch von demselben alles *a priori* erkennen können, wozu der Begriff die Bedingung enthält. Es ist also da nichts ungefähr und unausgemacht, und gleichwol enthält die Vernunft nichts anderes als Bedingungen des empirischen Gebrauchs; und also sind alle Versuche derselben, die transscendent sind, unmöglich und vergeblich. Die transscendentalen Begriffe sind nicht Begriffe von Gegenständen, es sind Ideen von *ideae*.

1176. Aus den *phaenomenis* kann man wol auf die *substantias comparativas* und *phaenomena substantiata* kommen, aber nicht auf

*) Man vgl. Kr. 566 f.

die *substantias* selbst. Dass dem Körper viel Monaden zum Grunde liegen, kann gar nicht geschlossen werden.

1177. Von dem Sinnlichen *in concreto* zum Intellectualen *in abstracto* zu gehen, betrifft nur die logische Form; aber von dem reinen Vernunftbegriffe zum angewandten ⟨zu gehen⟩ betrifft die Realität*).

1178. Das Intellectuale von den Gegenständen der Sinne (oder der Erfahrung) ist nicht, dass sie auf andere Weise als durch Sinne gegeben werden, sondern das, wodurch sie *a priori* gedacht werden, und wie man alles durch Begriffe denken würde, es möchte gegeben sein, wie es wolle. Die Alten schienen sich der reflectierenden Erkenntnis entziehen zu wollen, und glaubten, der Verstand sei eigener Anschauungen fähig.

1179. Da wir Erkenntnisse *a priori* haben, die aber nur auf Erfahrungen gehen, so gehen wir damit auf Dinge überhaupt, weil jene nicht von Erfahrungen entlehnt sind.

1180. Das allgemeinste Object ist Gegenstand überhaupt.

1181. Alle Prädicate sind Bestimmungen eines Gegenstandes überhaupt.

1182. Ein Ding überhaupt als limitiert ist insofern an sich in Ansehung vieler Prädicate unbestimmt; aber als unbeschränkt ist es durchgängig bestimmt.

1183. Man kann nicht sagen, dass transscendentale Sätze unausgemacht sind. Denn ohne die Bedingung sie zu bestimmen

*) Man vgl. die Erklärung gegen Eberhard W. VI. 32.

sind sie nicht bloss unbestimmt, sondern haben gar keine Bedeutung; z. B. absolut notwendig. So wie wenn der Pol das Zenith ausmacht, es nicht bloss ungewiss ist, welche Himmelsgegend wir daselbst haben, sondern alle Himmelsgegend, durch die wir doch allein auf dem Meere unsere Fahrt bestimmen können, aufhört.

1184. Es gibt Begriffe, welche für die Vernunft problematisch, andere, die dogmatisch sind *).

1185. Die Möglichkeit eines *compositi noumeni* kann nicht schlechthin angenommen werden; denn wir müssten uns hierzu Gemeinschaft erdenken **).

1186. Eine Vielheit können wir ohne absolute Einheit nicht ⟨denken⟩, wenn die ganze Vielheit durch die Vernunft soll gedacht werden. Ist sie aber als ein Phänomenon gegeben, so kann die Analysis sein *absque termino*.

1187. Von der objectiven Realität der Zeit.

Argumentum: Es wurde objiciert, dass das unbekannte Etwas x, welches zu einer Zeit die Erscheinung des Eies hervorbringt, in mir zur andern Zeit die des Küchleins hervorbringe; also müsse sich im Objecte etwas verändert haben, weil es nicht den Grund von zwei entgegengesetzten Bestimmungen zugleich enthalten könnte. Ich antworte: Es ist dasselbe Object, welches den Grund der Erscheinung zweier entgegengesetzter Zustände als successiv existierender hervorbringt, und also die Erscheinung einer Veränderung. Dieses ist nicht schwieriger zu erklären, als wie Veränderung möglich sei, d. i. da ein Ding oder eine Menge Dinge den Grund von zwei Gegenteilen enthalten solle ***).

*) Man vgl. Kr. 310. Der Terminus „dogmatischer Begriff" fehlt, wenn ich recht gesehen habe, in den Schriften Kants; er entspricht jedoch dem Gedankenzusammenhang der letzten Periode durchaus.

**) So von Leibniz ausgesagt Kr. 293.

***) Man vgl. Nr. 385 f. In Nr. 186 ist „können" (statt etwa: kennen) sicher.

1188. Was äusserlich erscheint kann mit einem *principio repraesentativo* vereinigt sein, aber nicht als äussere Erscheinung.

1189. Die Dinge der Sinnenwelt können auf zweifache Weise betrachtet werden: 1) als Erscheinungen; und da geschieht alles nach dem Mechanismus überhaupt. Aber sind sie die Subjecte, darin etwas geschieht: 2) als Subjecte, die sich Erscheinungen vorstellen; und da stellen sie sich zwar vor, was geschieht, aber es geschieht in ihnen nichts, sondern es ist in ihnen der Grund von den Vorstellungen, dass etwas geschehe.

1190. Wenn wir unter den Dingen der Welt auch nach Vernunft tätige antreffen, so sind diese selbst sofern nicht Erscheinungen. Denn Vernunft als Ursache ist kein Object der Erscheinung, auch dadurch nicht bestimmt, folglich sofern frei vom Mechanismus der Natur; aber doch was die Erscheinung ihrer Wirkungen betrifft, wirksam nach dem Mechanismus der Natur*).

1191. (**Die Frage, ob die Körper ausser mir etwas Wirkliches sind, wird so beantwortet: Körper sind ausser meiner Sinnlichkeit keine Körper (Phänomena), und also sind sie nur in der Vorstellungskraft empfindender Wesen. Ob diesen ihren Erscheinungen etwas ausser mir correspondiere, ist eine Frage von der Ursache dieser Erscheinung, und nicht von der Existenz dessen, was erscheint, selbst. Diese Existenz als eines Gegenstandes ist die Vorstellung des Zusammenhanges mit allen Erscheinungen nach Gesetzen.

1192. Die Frage, ob etwas ausser mir sei, ist ebenso viel, als wenn ich fragte, ob ich mir einen wirklichen Raum vorstellte;

*) Man vgl. Nr. 1398 und Kr. 570 f.

**) Die nachstehenden drei Reflexionen entstammen ebenso wie Nr. 1223 dem Gedankenkreise, der uns in der Kritik des vierten Paralogismus der rationalen Psychologie, wie ihn die erste Auflage der Kr. d. r. V. bietet, vorliegt.

denn dieser ist etwas ausser mir. Es bedeutet dieses aber nicht, dass etwas an sich existiert, sondern dass solche Phänomena Gegenständen correspondieren. Denn beim Phänomenon ist die Rede niemals von absoluter Existenz. Die Träume sind nach der Analogie des Wachens. Ausser den mit andern Menschen consentierenden Vorstellungen des Wachens habe ich keine anderen Merkmale vom Gegenstande ausser mir; also ist ein Phänomenon im Raume ausser mir, was nach Regeln des Verstandes erkannt werden kann. Wie kann man doch fragen, ob es wirklich äussere Phänomena gebe. Wir sind uns zwar ihrer nicht unmittelbar bewusst, dass sie äusserlich sind, d. i. nicht blosse Einbildung und Träume, aber doch, dass sie die Originale aller möglichen Einbildungen, also selbst keine Einbildungen sind*).

1193. Ich als das Correlatum aller äusseren Anschauung bin Mensch. Die äussere Anschauung, worauf sich alle übrigen an mir beziehen, ist mein Körper. Also muss ich als ein Subject äusserer Anschauungen einen Körper haben. Die Bedingungen der äussern Anschauung und der innern bestimmen sich wechselsweise (*commercium* der Seele und Körper). Die Wirklichkeit der Körper in Ansehung meiner selbst ist der Zusammenhang äusserer Erscheinungen unter einander, und in Ansehung anderer die Uebereinstimmung in den Verhältnissen der äussern Erscheinungen dessen, wodurch andere ihre Anschauung bezeichnen, mit den Beziehungen meines Verstandes, folglich durch die Uebereinstimmung aller äussern Erscheinungen unter einander. Die Wirklichkeit der Körper ist nicht die Wirklichkeit der Dinge, sondern der Erscheinungen, welche auf *x*, *y* u. s. w. bezogen werden. Etwas, was nur als Gegenstand der Erscheinung vorgestellt wird, und doch kein solcher sein soll, ist Nichts für uns. Der Idealismus läugnet mehr, als man weiss; der Realismus nimmt mehr an, als wovon die Frage ist**).

*) Bezieht sich auf § 402 von Baumgartens Compendium, in welchem die Definition des Idealismus gegeben ist, der Kant folgt: „*Solos in hoc mundo spiritus admittens est Idealista.*“

**) Der Realismus ist hier in anderem Sinne genommen, als sowol der transscendentale wie der empirische Realismus a. a. O. in der Kr.

1194. Der Idealist behauptet, die Körper seien nur ein Schein; der Realist, sie sind eine Erscheinung, dem doch eine besondere Art Substanzen wirklich correspondiert. Der Schein ist, hinter dem nichts Wahres.

1195. (*Von der Existenz äusserer Dinge.

Der Idealismus ist die Meinung, dass wir nur unsere eigene Existenz unmittelbar erfahren, die der äussern Dinge aber nur schliessen (welcher Schluss aus Wirkung auf Ursache in der Tat unsicher ist). Allein wir können unsere eigene Existenz nur erfahren, sofern wir sie in der Zeit bestimmen, wozu das Beharrliche gehört, [da wirkliche] Vorstellung in uns keinen Gegenstand hat. Auf der blossen Einbildung eines Beharrlichen ausser uns kann sich diese Vorstellung auch nicht gründen, denn eine Einbildung ist unmöglich, wo kein correspondierender Gegenstand gegeben werden kann. Sie ist das, was den Gegenstand in der Anschauung gibt, und unsere Vorstellung, sofern sie bloss zum Bewusstsein unser selbst gehört, hat keinen dergleichen Gegenstand.

1196. Die Einbildungskraft setzt einen Sinn voraus, wovon jene die Form reproducieren kann. Wäre kein äusserer Sinn, so würden wir uns auch Dinge ausser uns als solche, mithin nach drei Raumesabmessungen ⟨nicht⟩ einbilden können. Wäre die Ursache der Raumesanschauung in uns, so würden wir uns ihrer als einer Vorstellung des innern Sinnes bewusst werden können, und da müssten wir unsere Vorstellungen von Dingen so wie den Dingen selbst Raum beilegen und Figur. Träume können uns Dinge als äussere vorstellen, die aber dann nicht da sind; aber ⟨wir⟩[1]) würden auch nicht einmal etwas als Aeusseres träumen können, wenn diese Formen uns nicht durch äussere

[1]) Im Manuscript ein durchgestrichenes „sie“.

*) Die nachfolgenden Reflexionen gehören dem Gedankenzusammenhang der „Widerlegung des Idealismus“ an, der in der zweiten Auflage des kritischen Hauptwerks die Stelle der Ausführungen ersetzt, die in der ersten der Widerlegung des vierten Paralogismus gewidmet sind.

Dinge gegeben wären. Dass man die Wirklichkeit äusserer Dinge glauben müsse, wenn wir sie nicht beweisen können, wäre nicht nötig, denn das hat keine Beziehung auf irgend ein Interesse der Vernunft *).

1197. Das *commercium* der Seele mit der Materie als Phänomenon kann gar nicht gedacht werden; denn das müsste im Raum sein. Die Seele aber ist kein Gegenstand äusserer Anschauung; also muss sie sich selbst sowol als die Materie als Noumenon denken, folglich auch nicht ihr Dasein in der Zeit. Soll sie aber dieses bestimmen, so muss sie etwas ausser sich und mit ihr in Gemeinschaft haben, aber nicht im Raume gegeben, sondern dessen intelligibele Vorstellung sie als im Raume bestimmen muss, um ihr eignes Dasein in der Zeit zu bestimmen.

Wir müssen etwas als im Raume ausser uns bestimmen, um unser eigenes Dasein in der Zeit zu bestimmen. Jenes ausser uns ist also vor dieser Bestimmung als Noumenon vorgestellt.

4. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Kritischer Empirismus.

1198. Es ist schlechthin unmöglich, dass ein Ding an viel Orten zugleich sei, aber nicht, dass es nach einander sei.

Es ist nur bedingt unmöglich, dass viele Substanzen in einerlei Orten sind, nämlich diejenigen, die impenetrabel sind.

1199. Woran erkennt man die Vielheit und Einheit der Substanzen? Die Vorstellung des Ich ist wirklich eine Einheit; aber ist die Verschiedenheit der Oerter ein Beweis der Vielheit **)?

*) Ueber diese Beziehung auf Jacobis (und Wizenmanns) Fassung, die auch in der Kr. d. r. V. vorliegt, vgl. *Kants Kriticismus* S. 200, 207.

**) Die Zeitbestimmung der Reflexion, deren Anfang die zweifelnde Frage der folgenden aufhebt, ist durchaus unsicher. In der Erörterung der *Träume*

1200. Der Begriff der Materie geht auch auf etwas Leidendes, daher die substantialen Formen tätige Kräfte sind, Entelechien. Geister in ihrer Republik können nicht die Materie des Ganzen heissen, weil sie nicht leidend, sondern selbsttätig verbunden sind und ihr Ganzes ausmachen*).

1201. *Forma dat esse rei***). Denn das Wesentliche der Sache kann nur durch Vernunft erkannt werden; nun aber muss alle Materie der Erkenntnis durch Sinne gegeben sein, also ist das Wesen der Sachen, sofern sie durch Vernunft erkannt werden, die Form.

1202. Die Materie wird jederzeit als leidend angesehen und die Form dependiert von der Tätigkeit, imgleichen geht alle Tätigkeit auf nichts weiter als die Form. Indessen ist die körperliche Materie als Substanz nach LEIBNIZ eine Entelechie, d. i. etwas Aktives. Unsere Erkenntnis ist den *datis* nach bloss leidend und die Form beruht auf der Selbsttätigkeit***).

Kriticismus, erste Periode†).

1203. Es gibt Vergleichungen, welche nicht Verknüpfungen sind, z. B. der Identität, Diversität. Dieses sind ideale Verknüpfungen oder Widerstreite; Vergleichungen der Grösse.

eines Geistersehers W. II. 331 f. finden sich beide, hier als einander widersprechend gesetzte Gedanken, zusammen. In der gelegentlichen Bemerkung W. II. 301 neigt Kant dazu, die Seele für eine impenetrable Substanz zu halten, wie dies aus seiner Auffassung der Raumerfüllung durch die einfachen Substanzen folgt.

*) Man vgl., was Kant W. II. 378 f. über die „pneumatische“ Verknüpfung der Geister angibt.

**) Dieselbe Formel in engerem Sinn *Nachlass* XXI. 125, 117.

***) Ein Analogon zu den beiden letzten Reflexionen, welche alle Form aus der Tätigkeit entspringen lassen, findet sich W. II. 101 (*Mitteilungen* 66 f.) sowie in den Reflexionen Nr. 273 u. ö. Eine Nachwirkung des Gedankens liegt in der Fassung der Vernunft im weiteren Sinne als des oberen Erkenntnisvermögens, welche eine der bedenklichsten Unklarheiten der späteren Lehre von der Vernunft ausmacht.

†) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt. Man vgl. *Mitteilungen* 92.

1204. Dass zwei Dinge nicht an einem Orte sein können, ist kein objectiver Satz, sondern wir nennen Dinge nur darum verschieden, weil sie in verschiedenen Orten sind, und wir haben an einem und demselben Orte durch den äussern Sinn keinen Grund der Unterscheidung verschiedener Dinge.

1205. Die innere Verschiedenheit ist keine Bedingung des Begriffs unterschiedener Dinge, sondern die Verschiedenheit der Oerter; es ist auch keine Bedingung der Erscheinung. Also ist der Satz falsch; aber für die Vernunft wahr, d. i. ich kann durch Vernunft nur unterschiedene Dinge da einräumen, wo die inneren Bestimmungen verschieden sind, d. i. *a priori* kann ich den Unterschied nicht erkennen.

1206. Diese Sätze zeigen, wie man die subjective Regel mit der objectiven vermengt. Es folgt nur, dass wir solche Dinge nicht unterscheiden könnten oder dass ihnen die Begriffe viel nicht zukommen würden.

Denn sie würden sich nur durch Oerter und Zeiten unterscheiden; also eigentlich nur eben dasselbe zu verschiedenen Zeiten und Oertern sein, denn die Substanz selbst muss vor aller Relation vorausgesetzt werden; und wenn die dieselbe ist, so ist es einerlei Ding*).

1207. Ein unmöglicher, ein leerer, ein negativer Begriff. Eine blosse Form, Dinge vorzustellen, die nicht ein Ding selbst ist: *ens imaginarium.* Dessen Begriff selbst unmöglich ist, ist logisch unmöglich; A, $Non\text{-}A = 0$: kein Begriff. Der Gegenstand, der unmöglich ist, obgleich sein Begriff möglich ist, ist $A \times 0$: *nihil privativum, non ens* **).

1208. *Non-ens:* Unding, unmöglicher leerer Begriff. — Oder *ens rationis:* Die Möglichkeit des Objects ist unausgemacht. —

*) Die erste Bestreitung des *principium indiscernibilium* von Seiten Kants findet sich W. I. 391 f. Der Anfang der Reflexion bezieht sich auf BAUMGARTEN *Metaphysica* § 269 f.

**) Eine andere Fassung des *nihil privativum* Kr. 347, Nr. 2.

Eine Idee des Vollkommenen nach der Vernunft als Massstab oder Princip, dessen Existenz selber nur ein Gedanke ist, also nicht ausser den Gedanken existieren kann: *ens imaginarium**).

Kriticismus, spätere Zeit**).

1209. Leibnizens Satz ist, dass *numerica diversitas* auch *specifica diversitas* sein müsse, und umgekehrt *specifica identitas totalis* auch *numerica* sein müsse. Dieser letzte Satz gilt von einem Objecte der reinen Vernunft, z. B. *ens realissimum* ist mit einem andern *realissimo specifice totaliter idem.* Wäre es in Raum und Zeit, so folgte daraus nicht *numerica identitas*, dass es nämlich ein einiges Wesen sei.

1210. Die Verschiedenheit der Oerter macht Verschiedenheit der Dinge, weil Oerter im Raum bei aller innern Identität doch verschieden sind als ausser einander befindlich.

1211. In der Erscheinung können zwei Dinge durch die blossen *relationes* unterschieden werden, aber nicht allgemein durch den Verstand. *Diversitas phaenomenon.*

1212. Erscheinungen sind bloss durch Verschiedenheit der Oerter verschiedene Dinge, denn die Verschiedenheit der Oerter geht *a priori* vorher, und macht unangesehen der Qualität der Dinge numerische Verschiedenheit.

Dagegen die specifische Verschiedenheit der Dinge in Dingen an sich selbst oder die Verschiedenheit der Qualitäten immer verschiedene Dinge ausmacht. Allein bei *phaenomenis* kann es ein und dasselbe Ding sein und muss es auch sein, was in verschiedenen Zeiten anders bestimmt ist; also heisst es hier: *numero idem potest esse specifice diversum*, wenn man darunter jede Bestimmung durch verschiedene Qualität versteht.

*) Der letzten Fassung widerstreitet Kr. 347, Nr. 3.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

1213. Wenn völlig ähnliche Dinge aus verschiedenen Orten verwechselt würden, würde dann alles so wie vorher sein?*)

1214. Analytische Identität; synthetische des Raums und der Zeit**).

1215. Die Verschiedenheit der Oerter macht keine Verschiedenheit der Dinge selbst aus, sondern setzt sie voraus; d. i. ein Ding steht mit sich selbst in Verhältnis, wenn es in Verhältnis mit einem ist, was mit ihm einerlei ist.

1216. Weil die Materie der Möglichkeit uns gegeben sein muss, und wir sie vorher nicht denken können, so betrifft alles Denken die Form. Ein Gegenstand des Denkens überhaupt für den menschlichen Verstand ist *formaliter*, was sich nicht widerspricht, *realiter*, was gegeben ist.

1217. *Modus compositionis non est essentia compositi, sed compositionis.*

Compositio est forma, partes: materia.

1218. Dasjenige in der Zusammensetzung, wodurch sie sich von aller andern unterscheidet, ist *modus compositionis.*

*) Man vgl. die Ausführung W. I. 392.

**) Analytisch, sofern der „Vergleichung der Dinge durch blosse Begriffe dienend" Kr. 328. Nr. 1214 folgt auch im Manuscript unmittelbar auf Nr. 1213.

V. Transscendentale Dialektik.

Erstes Buch.

1. Zur Dialektik überhaupt.

Kritischer Rationalismus.

1219. Die Quellen aller unserer Vorstellungen sind Sinnlichkeit oder Verstand und Vernunft. Die ersteren sind die Ursachen der Erkenntnisse, die das Verhältnis des Gegenstandes zu der besonderen Beschaffenheit des denkenden Subjects ausdrücken, wie dieses nämlich entweder durch den Gegenstand würde afficiert werden, oder welche Vorstellungen nach den besonderen Gesetzen des Subjects dazu gesellt werden. Die zweiten beziehen sich auf den Gegenstand selbst. Jene drücken nur dasjenige aus, was von dem Gegenstande in Absicht auf die Subjecte gesagt werden kann, und haben nur eine Privatgiltigkeit; diese gelten von dem Gegenstande an sich selbst, und daher für jedermann. Die Sinnlichkeit kann ihrer Materie oder Form nach betrachtet werden. Die Materie der Sinnlichkeit ist Empfindung, und ihr Vermögen der Sinn; die Form der Sinnlichkeit ist Erscheinung, und ihr Vermögen das Anschauen. Alle Irrtümer entspringen daraus, dass, was nach Gesetzen der Sinnlichkeit verbunden und verglichen ist, für Etwas gehalten wird, was gedacht wird durch die Vernunft; und ⟨dass⟩, was nur eine restringierte Giltigkeit hat für gewisse Subjecte, aufs Object gezogen wird und für jedermann oder an sich selbst wahr angesehen wird.

1220. *Obiecta rationis purae et principia empirica secundum analogiam, h. e. legem proportionis cuiusdam philosophicae* *): *a mundo sensibili dato in antecedentia ad terminum a priori (principium): deum, vel in consequentia: terminum a posteriori (finem): mundum* **). 1) Wo das Intellectuale das erste Principium; 2) wo es die letzte Folge ist.

1221. Die Widersprüche der reinen Vernunft entspringen daher, weil sie nicht, wie die empirische Philosophie, die allgemeinen Sätze aus besonderen zieht, sondern allgemein aus reinen Begriffen urteilt, aber gleichwol einen *terminus* der *subordinatio* oder *coordinatio* bedarf, welcher der Allgemeinheit widerspricht ***).

1222. Wenn man von einem Dinge überhaupt *a priori* Prädicate des Raums und Zeit braucht, so ist dieses eine *petitio phaenomenorum.* Wenn man von Dingen, die man nur unter den Erscheinungen des Raumes kennt, allgemeine Realbegriffe des Verstandes braucht (von der Art, wodurch dem Verstande die Sachen selbst gegeben werden, und deren Qualität, nicht die Grösse oder Möglichkeit), so begeht man eine *petitio noumeni.* Jenes ist *synthesis subreptiva*, dieses *analysis subreptiva* †).

Kriticismus, erste Periode.

1223. Die sophistische Dialektik ist eine Kunst des Scheins, die philosophische eine Wissenschaft der Auflösung des Scheins und hat einen propädeutischen Teil, der das Kriterium der Wahrheit enthält, und einen skeptischen, der die Quellen des Scheins anzeigt und die Wahrheit gegen ihn sichert.

*) Man vgl. W. II. 404, *Metaphysik* 153 f. und deren oben citierte Ergänzung für diese Stelle.

**) Man vgl. *Mitteilungen* a. a. O. 70 f.

***) Man vgl. Nr. 1366.

†) Also genauer als W. II. 418 f.

1224. Die Dialektik ist künstlich oder natürlich. Der letzteren Thetik enthält die wahren subjectiven Grundsätze und Folgerungen.

1225. Die transscendentalen Sätze des reinen Verstandes sind thetisch, wenn sie auf die Bedingung der Erscheinung, d. i. der Conditionen der Sinnlichkeit, unter denen das Object gegeben ist, eingeschränkt sind. Wenn sie aber transscendent werden, so sind sie antithetisch und geben schönen Stoff zur skeptischen Methode. Die transscendentale Antithetik ist aus der Natur der Vernunft selbst, und keine zufällige oder willkürliche.

1226. Die Thetik ist dogmatischer Teil, nicht objectiv, sondern die dogmatischen Gründe der Methode. Unterscheidung des dogmatischen Scheins [d. i.] Princip der Wahrheit.

1227. Die transscendentale Antithesis findet allenthalben statt, wo ich etwas denken will ohne die Bedingung, durch die es allein kann gegeben werden; z. B. es gibt ein Erstes in der Reihe des Zufalls.

Alle analytischen Sätze der reinen Vernunft sind richtig *in thesi*. Die synthetischen nur *in hypothesi*. Die Hypothesis aber ist, dass sie auf Erfahrung als Begriffe derselben gehen sollen oder auf die Condition der Sinnlichkeit (und doch ohne dieselbe)[1]), oder auf die Vollendung und die Grenzen. Wenn die Hypothesis fehlt, so sind die Sätze willkürlich; wenn die neue Bedingung ihr gar widerspricht, dann sind sie falsch. Die allgemeine Hypothesis geht auf alles, was uns gegeben werden kann, folglich ein Gegenstand der Sinne ist. Was der Grösse nach (alles Mögliche)[1]) das Mass der Sinne excediert oder ⟨der⟩ Qualität nach als Geist oder der Allgemeinheit nach als Substanz, höchstes Wesen, geht über die Schranken der Synthesis durch den Verstand. Es sind also nicht Axiome, sondern Anticipationen, wenn sie ohne Restriction vorgetragen werden.

[1]) Die Klammer ist Zusatz des Herausgebers.

1228. Die transscendentale Analytik ist darin noch die Logik der Wahrheit, weil sie nicht objectiv urteilt. Die Dialektik aber urteilt objectiv. Es muss darin alles aus dem Subject hergenommen, und doch objectiv geurteilt werden. Daher die subjectiven Gesetze hier leicht für objective gelten, nämlich die, so sich auf die *conditiones* der Begreiflichkeit gründen, für solche, die die Apprehension des Objects betreffen, diese aber wieder für allgemein, da sie doch durch die menschliche Sinnlichkeit restringiert sind.

1229. Zur Dialektik der reinen Vernunft gehört auch das Vernünfteln gegen Raum und Zeit als *realia* oder *idealia*, imgleichen gegen die unendliche Teilung*).

1230. Die transscendentale Philosophie in ihrem Teile von den Sätzen derselben ist dialektisch, weil, da sie ohne Kritik keinen andern Probierstein der Wahrheit bei sich führen, sie problematisch, mithin auch mit Beibehaltung ihrer Gegenteile müssen betrachtet werden, und können nur nach der Uebereinstimmung mit dem Kanon dogmatisch werden.

1231. Den transscendenten Behauptungen stehen nicht Widerlegungen, sondern Gegenbehauptungen entgegen. Die Scheinbarkeit ist der Wahrscheinlichkeit entgegengesetzt, und bleibt selbst bei der Gewissheit des Gegenteils: ist aus dem *vitio subreptionis.*

1232. Die Wirklichkeit der zufälligen Dinge erheischt ein notwendiges Principium, das Entstehen die absolute Zufälligkeit der Causalität. Also lässt sich die Vernunft mit den Grundsätzen, welche angewandt auf Erscheinungen richtig sind, nicht *a priori* gebrauchen.

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

1233. Ausser Ontologie ist nur Kosmologie und Theologie*).

Kriticismus, spätere Zeit.

1234. Ausser der Ontologie gehören zur Metaphysik noch die kosmologischen Antinomien (unter lauter Ideen der reinen Vernunft), die psychologischen Paralogismen und das theologische Ideal. Die letzten zwei sind transscendent, aber ohne Widerspruch. Die kosmologischen Ideen aber widerstreiten einander. Die psychologischen nehmen das Intellectuelle als empirisch gegeben an, und das Theologische das Intellectuelle als *a priori* gegeben; Existenz aus blossen Begriffen.

2. Von der Vernunft und den Ideen.

Kritischer Empirismus.

1235. Wir ziehen aus allen Gegenständen von einerlei Art endlich ein Urbild**).

Kritischer Rationalismus.

1236. Die subjectiven Bedingungen der menschlichen Vernunft sind die *postulata* ihres Gebrauchs [1] und nicht *axiomata*.

[1] Diese Notwendigkeit aus subjectiven Gründen der allgemeinen menschlichen Vernunft zeigt sich auch darin, dass wir den Ursprung des Zufälligen aus einem Willen, der der Erkenntnis von mancherlei Möglichem gemäss handelt und wählt, darum leichter ableiten können, weil die Erkenntnis und Wille des Wahrhaftigen activ in uns sind, und auch allerwärts nötig ist, Zwecke als gegeben anzusehen, damit unsere Handlungen mit der Welt einstimmig seien.

*) Man vgl. Nr. 1401 und die Reflexionen zur Natürlichen Theologie.
**) So auch, aus gleicher Periode, W. VIII. 460.

1237. Wir können nichts durch die Vernunft setzen, ohne es einem andern zu subordinieren. Wir können uns keine Subordination denken, ohne dass der Grund als *antecedens* gedacht, mithin die ganze Reihe *per synthesin a priori* complet gedacht werde.

Keine *synthesis* ist *completa* als nur die, welche *successive progrediendo* in einer Zeit vollendet wird. Wenn also ein Ganzes gegeben wird, so setzen wir, dass *regrediendo* ein *terminus* gefunden werde, wovon die *synthesis completa* anfange, folglich dass ein Ganzes weder ins unendliche teilbar, noch ins unendliche zusammengesetzt sei. Die *synthesis infinita* aber (Ewigkeit) gibt niemals ein Ganzes.

1238. *Conceptus vel sunt intuitivi vel reflexi; priores vel intuitus sensitivi vel intuitus puri, quatenus vel materia vel sola forma repraesentationi sensitivae inest. Conceptus reflexi vel sunt etiam empirici vel puri; priores sunt conceptus universales materiam a sensibus datam continentes, posteriores formam tantum continentes. Spatium et tempus sunt conceptus intellectus puri* *). *Notiones metaphysicae sunt conceptus rationis purae.*

1239. Wir haben bis daher von lauter Begriffen geredet, deren Gegenstände uns in den Sinnen gegeben werden können, ausser in dem Begriffe des *entis realissimi* und des Einfachen *(monas).*

Jetzt **) kommen wir zu Begriffen der unbedingten Totalität der Synthesis (Weltbegriffe). Das Zusammengesetzte aus Substanzen als absolutes Ganze *est vel mundus sensibilis vel intelligibilis.*

1240. Die Idee ist die Einheit der Erkenntnis, daraus das Mannigfaltige entweder der Erkenntnis oder des Gegenstandes möglich wird. Da geht das Ganze der Erkenntnis vor den Teilen, das Allgemeine vor dem Besonderen vorher; hier geht die Erkenntnis vor der Möglichkeit der Sachen vorher, wie z. B. bei Ordnung und Vollkommenheit.

*) Man vgl. die analogen Bestimmungen in Nr. 273 f.

**) Bezieht sich auf die Kosmologie bei Baumgarten § 351 f.

1241. Unter den Dingen sind folgende Arten des Grössten: 1) der Begriff, der alles in seiner Sphäre enthält (unter sich), 2) der alles in sich befasst als ein Ganzes, 3) der alles unter sich begreift als einen Grund.

Der weiteste Begriff, das grösste Ganze, der grösste Grund. Logisch, mathematisch, metaphysisch: alle intellectuellen Wissenschaften *).

1242. Die Vernunft ist an das Gesetz adstringiert, alles mittelbar zu denken *regrediendo*, und doch, in dem *progressu* muss sie etwas *originarie* denken.

1243. Die Idee ist einzig *(individuum)*, selbständig und ewig. Das ist das Göttliche unserer Seele, dass sie der Idee fähig ist. Die Sinne geben nur Nachbilder oder gar *apparentia*.

1244. Idee ist die Vorstellung des Ganzen, insofern sie notwendig vor der Bestimmung der Teile vorhergeht. Sie kann niemals empirisch vorgestellt werden, weil in der Erfahrung man von den Teilen durch successive Synthesis zum Ganzen geht. Sie ist das Urbild der Dinge, weil gewisse Gegenstände nur durch eine Idee möglich sind. Transscendentale Ideen sind die, wo das absolute Ganze überhaupt die Teile im Aggregat oder ⟨der⟩ Reihe bestimmt **).

Kriticismus, erste Periode.

1245. Transscendentale Ideen sind Begriffe aus Principien der Speculation, nicht der Intellection der Erscheinung, also über die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen.

1246. Die Verstandeseinheit der Erscheinung liegt in den Analogien der Erfahrung ***). Die Vernunfteinheit der Principien

*) Man vgl. W. II. 403 § 9.

**) Das absolute Subject also fehlt, und mit ihm die rationale Psychologie.

***) Man vgl. Nr. 553 f.

dieser verschiedenen Ursachen der Erscheinung: wo liegt die und wie ist sie objectiv? ingleichen: wie führt sie zum Dasein Gottes und einer andern Welt, ingleichen der Einheit der Zwecke?

1247. Die Allgemeinheit *(omnitudo)* ist entweder die verteilte oder zusammenfassende Allgemeinheit, *distributiva* oder *collectiva.* Von dieser muss zuerst überhaupt gehandelt werden (sie hat ihre Grenzen oder nicht). Die *collectiva* ist entweder der Subordination oder der Coordination. Die der letzten gibt den Begriff der Welt, die erstere den Begriff des Urwesens als des Grundes aller einander subordinierten Folgen, so dass keine Folge von denen, die unter einander stehen, angetroffen wird, die nicht unter ihm stehe.

Die *omnitudo distributiva* ist entweder *universaliter* oder *disjunctive distributiva.* Die Ontologie handelt von den Prädicaten der Dinge, welche *universaliter* oder *disjunctive* von allen gelten. Die Kosmologie von allen zusammen, die als Teile zu eben demselben Ganzen gehören. Die *theologia naturalis* von allen zusammen, die als Folgen zu einem Grunde gehören*).

1248. Transscendendale Ideen der sich selbst *a priori* bestimmenden Vernunft.

Das sophistische Principium der Vernunft ist: was nicht ganz unter den Bedingungen der empirischen Bestimmung steht, ist falsch. Also ist alle Synthesis der Grössen, welche ohne Ende ist, unmöglich; alle dogmatische Synthesis, die nicht mittelbar bestimmt ist (Freiheit und Notwendigkeit), unmöglich. Dagegen ist die Möglichkeit der Vernunftidee doch auch nicht einzusehen.

1249. Die Begriffe von der Welt, vom Einfachen, der Freiheit und der obersten Ursache sind lauter Vernunftbegriffe, weil sie sich nicht *in concreto* an der Erfahrung zeigen lassen. Ihre Grundsätze sind also nicht Grundsätze des empirischen[1]), sondern des transscendenten Gebrauchs der Vernunft. Gleichwol liegen sie im Fortgang der Vernunft zur Vollendung der Synthesis.

*) Der zweite Absatz der Reflexion gibt vielleicht eine corrigierende Ausführung der Gedanken des ersten. Zur Sache vgl. die Einteilung der *Metaphysik* in den *Mitteilungen* a. a. O. 71.

Distributive oder collective Einheit der Erfahrungen überhaupt.

Alle Erfahrung ist nicht das All der Erfahrung, und das Ganze möglicher Erfahrung ist kein Gegenstand der Erfahrung. Aber hierbei kommt doch das vor, was die Bedingung der Möglichkeit eines Ganzen ist.

I) Nicht Erfahrungen zu exponieren, sondern sie in einer Idee zu bestimmen durch Einschränkung des synthetischen Ganzen. 1) Fortgang der synthetischen Einheit der Teile. Anfang vom synthetischen Ganzen.

1250. Verstandesprincipien sind Principien der Exposition der Erfahrung *). Vernunftprincipien sind, nach denen die Erfahrung selbst (durch den Verstand) *a priori* gegeben ist (Freiheit und notwendiges Wesen). Vernünftelnde Principien, da die subjectiven Bedingungen der Vernunft für objective gehalten werden. Vernunftprincipien sind transscendentale Maximen der Speculation. Vernünftelnde sind transscendentale Paralogismen.

1251. Der *conceptus terminator* der *inhaerentia* ist: *substantiale;* der *dependentia: ens primum;* der *compositio: simplex.*

1252. Das erste Subject; der erste Grund; der erste Teil. Das Subject, was alles in sich hält; der Grund, der alles unter sich fasst; das Ganze, was alles begreift. Die *totalitas absoluta* der Realität, der Reihe, der Coordination.

Kriticismus, spätere Zeit**).

1253. Es gibt Irrtümer, die man nicht widerlegen kann. Man muss den verkehrten Kopf in Erkenntnisse führen, die ihn aufklären; alsdann verliert sich der Irrtum von selbst. Umsonst

*) Man vgl. Nr. 952, 1125, 1133 u. ö.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

wird man die blinde Meinung der Sympathie jemandem benehmen; man lehre ihn die Physik.

1254. Die reinen Vernunftbegriffe haben keine *exemplaria*, sondern sind selbst die Urbilder; aber die Begriffe von unserer reinen Vernunft haben zu Urbildern diese Vernunft selber, sind also subjectiv und nicht objectiv.

1255. Ein jeder objective Begriff ist entweder ein Urbild *(archetypon)* oder Nachbild *(ektypon)*. Jenes geschieht, wenn der Begriff von Object willkürlich gedacht ist, oder doch ohne denselben gar kein Begriff der Objecte und keine Erfahrung möglich ist. Dieses geschieht, wenn das Object durch die Sinne gegeben ist. Die reinen Vernunftbegriffe, welche durch die Natur der Vernunft gegeben sind, sind nicht Nachbilder, zweitens auch nicht Urbilder, denn sie sind nicht willkürlich gedacht, sondern enthalten den Grund der Möglichkeit aller willkürlichen Vernunftideen. Sie sind auch allgemeine Begriffe; folglich enthalten sie nicht die Form der Erfahrungen, und ohne sie sind immer unmittelbare Erfahrungsideen möglich; folglich sind sie nur Bedingungsbegriffe, ohne welche eine Erkenntnis durch unsere Vernunft unmöglich ist, mithin nicht objectiv.

1256. Grundsätze der reinen Vernunft sind, dass eine absolute Vollständigkeit der Voraussetzungen der Synthesis angenommen werde. Daher das *principium necessitatis*, *contingentiae compositionis et decompositionis*. Sie enthalten die Bedingung der absoluten collectiven Einheit (systematisch) der Erkenntnis überhaupt. In der Vernunft ist ein Nexus der Prosyllogismen und Episyllogismen; die Vollständigkeit dieser Synthesis beruht auf der Vollständigkeit sowol der Principien als Anwendung.

1257. Ideen. Durch die kosmologischen Ideen wollen wir das absolute Ganze der Reihe der Bedingungen in den Erscheinungen erkennen; durch die psychologischen die absolute Beschaffenheit eines Gegenstandes der Erfahrung (nicht in Relation

auf Sinne)[1]) als Dinges an sich selbst: durch die theologische das Dasein der Dinge aus blossen Begriffen ohne alle Erfahrung, d. i. wir machen uns eine Idee, die zugleich das Dasein *a priori* unzertrennlich bei sich führe.

1258. Die transscendentalen Ideen dienen dazu, die Erfahrungsgrundsätze zu beschränken, damit sie nicht auf Dinge an sich selbst ausgedehnt werden, und zu zeigen, dass, was gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, darum kein Unding sei, und dass die Erfahrung sich selbst und der Vernunft nicht zureichend sei, sondern immer weiter, und also von sich abweise.

1259. Der Gebrauch der Verstandesbegriffe war immanent, der Ideen als Begriffe von Objecten ist transscendent; aber als regulative Principien der Vollendung und dabei zugleich der Schrankenbestimmung unserer Erkenntnis sind sie kritisch immanent.

1260. Alle Schwierigkeit der Metaphysik betrifft nur das Zusammenreimen der empirischen Grundsätze mit Ideen. Die Möglichkeit der letzteren ist nicht zu leugnen, aber sie können nicht empirisch verständlich werden. Die Idee ist gar kein *conceptus dabilis*, kein empirisch möglicher Begriff.

[1]) Die Klammern sind Zusatz des Herausgebers. Die Worte stehen im Manuscript über dem Text.

VI. Transscendentale Dialektik.

Zweites Buch.

1. Zur rationalen Psychologie.

Kritischer Empirismus*).

1261. Das Nichtsein von *B* als ein Widerspruch des Prädicats *B* mit dem Begriffe *A* kann gar nicht mit dem Begriffe *A* zusammenbestehen, und ist sein contradictorisches Gegenteil. Das Nichtsein aber, welches keinen Widerspruch mit dem Begriffe enthält, ist das privative Gegenteil oder *defectus* **). Z. B. die Seele ist nicht ausgedehnt, weil sie gar nicht dem Raum nach bestimmt ist, oder weil die Ausdehnung ihrem Begriffe widerspricht, ⟨dies Urteil⟩ würde auch den Satz enthalten: die Seele ist nicht als Punkt im Raum gegenwärtig; denn der Punkt ist doch nichts als verschwindende Ausdehnung, und der Begriff desselben widerspricht nicht dem Begriff der Ausdehnung, sondern ist nur ein Mangel des Ausgedehnten.

1262. Das Leben kann nicht aus der Verbindung mit dem Leblosen herrühren, vielmehr muss dieses einen Grad des Lebens verringern. Die Geburt kann also kein Anfang des Lebens überhaupt, sondern nur des tierischen Lebens sein, und der Tod das Ende desselben ***).

*) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt, die erste Periode des Kriticismus, wie die Ausführungen der *Metaphysik* beweisen, den Endpunkt.

**) Man vgl. W. II. 81 f.

***) Man vgl. W. II. 335 Anm., 337; sowie *Metaphysik* 169, 217, 230 f.

1263. Entweder der Mensch hat vor seiner Geburt[1] etwas Grosses vorgestellt, denn er wird nach seinem Tode gar nichts vorstellen. — Wenn sein Ursprung der Geburt zu verdanken ist: wir sehen die Zufälligkeit der Geburt. — Will man ihre Zufälligkeit streiten, so sind alle üblen Könige Pharaonen, da Gott, wo nicht die Bosheit hervorbringt, doch ⟨sie⟩ ein wenig befördert, um seine Macht zu beweisen. —

Wenn er einen geistigen Teil hat, der auch nach dem gänzlichen Verfall des Körpers denkt, warum soll er nicht vernünftig gedacht haben, ehe er ihn anlegte? Hat ihm die Materie zum Denken verhelfen müssen, so wird sie ihn gedankenlos verlassen, wenn sie von ihm getrennt wird. Aber wie ist dieser Geist genötigt worden, diese Materie zu beleben? Wir kennen nicht die Geisterwelt, und wie unter ihrem Gebot die Materie stehe. Ich weiss nicht, wie Philosophen so spröde mit einer Unbegreiflichkeit tun können*).

[1] Lange her, ehe er geboren ward.

1264. Das Physische dieses Lebens ist von keiner Bedeutung, weil es nur die zufällige Verbindung mit der Körperwelt betrifft, welche nicht unser natürlicher Zustand ist; aber das Moralische, welches nur in der Seele gemäss ihrer geistigen Natur kann angetroffen werden, hängt mit dem geistigen Leben zusammen; und weil das Moralische zu dem innern Wert der Person gehört, so ist es unauslöschlich, indessen das Glück und Unglück, da es bloss zu dem flüchtigen Zustande gehört, nach seiner kurzen Dauer allen Wert verliert[1]. Daher müssen wir dieses Leben geringe schätzen. Wir hätten aber Ursache, es hoch zu schätzen, wenn das Physische desselben die Bedingung des Anfanges des Metaphysischen wäre. Das Physische des Lebens bleibt demnach eine Kleinigkeit, Geburt und Tod sind Anfang und Ende eines Auftrittes, in dem nur die Moralität erhalten ist, und zwar auch nur so, dass man ihr nicht entgegen handle.

[1] Sich über den Schmerz zu betrüben, vornehmlich den vergangenen, ist weichlich oder thöricht, aber über Vergehungen,

*) Die verwandten Ausführungen in der *Metaphysik* sind im Folgenden speciell citiert.

anständig und rühmlich; daher gehört das letzte zu unsrer Person, also insofern wir geistige Wesen sind.

1265. ⟨Das Leben nach dem Tode⟩ *) würde, wenn uns die Augen geöffnet würden, uns in unserm schlimmen Charakter in der geistigen Welt darstellen, und die Strafen hier wären nur schwache Abbildungen der dortigen; der Tod ist nichts anderes, als das Ende der Sinnlichkeit. Allein ist das Laster nicht vielleicht selbst nur eine Wirkung der Sinnlichkeit, und muss endlich mit dem Ende aller Sinnlichkeit selbst aufhören? Es kann einem Menschen nichts imputiert werden, als was zu seinem Charakter gehört und dem, was ihm eigentümlich ist. Die Laster, die einer vor den andern ausübt, zeigen nicht immer mehr lasterhaften Charakter an; das meiste sind *delicta fortunae*. Nehmt alles, was nicht in Eurer Gewalt steht, weg: wieviel könnt Ihr Euch selbst beimessen? Indessen in dem Stande der Sinnlichkeit kann der Charakter lasterhaft und darum auch sträflich sein, der im Intellectualen nur mangelhaft ist, wie allemal bei einem Geschöpf, welches aus dem Teile, den es kennt, Anwendungen machen will, die auf das Ganze passen.

1266. (** Wir haben einen natürlichen Instinkt, unsere Sorgfalt auch ohne Ueberlegung auf das zu richten, was nach unserm Tode in der Welt vorgehen wird; sowie der Schmetterling die Eier, ehe er stirbt, sorgfältig verwahrt und versorgt. Wir werden geizig im Alter und wollen gern, dass unser Gut wol angewandt werde. Wir wollen nicht, dass man von uns übel denke. Wir schonen der Verstorbenen, gleich als wenn sie Schaden davon nehmen könnten. Wir vermissen sie in Gesellschaft. Man bringt den Todten zu essen. Der Geizige mag gern, dass sein Geld nach dem Tode beisammen bleibe. Durch diese Verlängerung

*) Die Reflexion macht den Anfang von S. 316a des Baumgartenschen Handbuchs. Vielleicht ist aus dem Ende von S. 316 zu ergänzen: *Mors animae humanae s. finis naturae ejus* . . .

**) Die nachstehende Reflexion gehört in den Zusammenhang der anthropologischen Bemerkungen. Man vgl. Bd. I. Nr. 357 f., 406 und ähnliches.

hängt alles in der Welt zusammen. Leichenbegängnisse roher Nationen.

Gesittete Menschen nehmen so Abschied aus dem Leben, wie aus der Gesellschaft, gleich als wenn sie vermuteten, solche einmal wieder zu sehen. Sie scheuen sich entweder als Poltrons zu sterben, oder als Niederträchtige im Andenken zu bleiben, oder auch die Ueberbleibenden zu beleidigen und böse auf sich zu machen.

1267. *Vita futura vel animalis vel spiritualis. Prior vel cum corpore huius vitae (vel corpusculo): resurrectio; vel cum corpore alio* [1]*: metempsychosis. Si sit spiritualis, utrum in hac vita jam conscii fieri possimus huius commercii.*

[1] *Palingenesis vel resurrectionis vel metamorphoseos; metamorphosis vel evolutionis vel migrationis* *).

1268. Das fortdauernde Leben der Seele ist von ihrer Unsterblichkeit unterschieden. Das erste bedeutet, dass sie nicht sterben wird, vielleicht um besonderer göttlicher Anstalten willen; das zweite, dass sie natürlicher Weise nicht sterben kann. Die Beweise von dem ersten sind moralisch, die zweiten metaphysisch. Das dauernde Leben der Seele besteht nicht in der Fortdauer ihrer Substanz oder der übrigen Kräfte, sondern ihrer Persönlichkeit. Wenn sie nicht mehr zum Bewusstsein gelangen kann, so ist es so als ein Baum, der abgestorben ist, der nicht mehr Saft treiben kann **).

1269. Dass ein Wesen nach dem Tode sei, was sich aller unsrer Bestimmungen des Lebens bewusst sei und solche sich als vergangen beimesse, beweist noch nicht, dass dieses Wesen Ich sei. Hier, scheint es, müsse dies Bewusstsein ununterbrochen sein, wenigstens doch durch die stumpfe Zwischenzeit beim Erwachen continuiert sein. Der innere Sinn muss ununterbrochen

*) Man vgl. *Metaphysik* 253 f.

**) Verwandte Gedanken *Metaphysik* 233.

fortdauern (der Empfindung nach), obgleich das Bewusstsein, der Reflexion nach, unterbrochen ist*). Also beweist die beständige Persönlichkeit in diesem Leben ungeachtet aller Veränderungen, dass die Seelennatur den Körper überstehe. Nun kann das Ich keine leidende Empfindung sein. Mithin ist sie eine selbsttätige, und hängt nicht vom Körper ab.

1270. Alle Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind entweder metaphysisch oder physiologisch (oder moralisch). Die ersten entweder rein metaphysisch, d. i. transscendental (ontologisch), oder kosmologisch. Bei den letzten wird ein Dasein angenommen. Die physiologischen sind entweder dogmatisch oder analogisch; die moralischen entweder rein moralisch oder theologisch**).

1271. 1) Dass die Seele nach dem Tode sei.
2) Dass sie als Intelligenz lebe.
3) Dass sie der Identität ihrer Person werde bewusst sein.
Immortalitas: 1) aus empirischer Psychologie;
2) aus dem Begriffe[1]) der Immaterialität;
3) der Analogie der Natur.

1272. Alle Beweise über die Unsterblichkeit der Seele[1]) müssen so geführt werden, dass sie nicht bloss für einige, sondern für alle gelten (und nicht bloss auf ein kurzes Dasein nach dem Tode, sondern auf eine ewige Dauer).

Sie können also nicht aus der Notwendigkeit, dass die Welt jederzeit Beschauer haben müsse, welche ihre Epochen verknüpfen, geschlossen werden, weil daraus noch nicht folgt, dass wir, die wir einmal zu leben angefangen haben, immer leben müssen.

[1]) Im Manuscript steht: „Begriffe eines". Das letzte Wort ist jedoch offenbar nur der Anfang einer ursprünglich geplanten Fortsetzung, etwa „eines immateriellen Wesens überhaupt".

*) Man vgl. die anthropologischen Bemerkungen W. VII. 490.
**) Eine abweichende Gliederung *Metaphysik* 234, 238, 244, 245.

1) Nicht aus der göttlichen Gerechtigkeit. Denn erstlich würde das nur für einige gelten, deren Tugend und Laster in dieser Welt nicht genugsam vergolten worden, und zweitens würde es nur ein kurzes Dasein beweisen, was nach der Vergeltung aufhören würde *).

2) Nicht aus der erkannten unsterblichen Natur der Seele. Hier sind die Gründe des Gegenteils überwiegend [II]).

3) Nur aus der Analogie mit andern Dingen der Natur. Menschliche Fähigkeiten haben kein richtiges Verhältnis zum Posten in dieser Welt.

[I]) Sind entweder von der Natur der Seele aus empirischen Principien, oder Begriffen *a priori* von denkenden Wesen überhaupt abgeleitet — der erste ist psychologisch, der zweite eigentlich metaphysisch —; oder 2) sie sind teleologisch, entweder der Analogie der physischen Zwecke oder der moralischen. Nach der Ordnung der Natur.

[II]) Nicht aus empirischen, sondern rationalen Gründen **).

1273. (*** Weil das Wolverhalten im Leben ihn einer Vergrösserung seiner Naturanlagen würdig macht, so muss das Fortschreiten in der Angemessenheit zu seiner Pflicht den Menschen in der Zukunft auch zur grössern Stufe seines Naturranges bringen. Weil aber diese wiederum grössere Pflichten nach sich zieht, so wird der Fortschritt zu Erfüllung dieser auch fortwähren, und so in Ewigkeit.

1274. Der Beweis aus der Analogie bedarf keiner Erfahrungen, die wir nicht haben können; und in Ermangelung derselben nicht willkürlich angenommener Kräfte.

Beim Analogiebeweise müssen wir alle Fälle aufsuchen, wo

*) Man vgl. *Metaphysik* 241 f.

**) Diese Anmerkung, eine nähere Bestimmung zu 1) und 2) des Textes, ist späterer Zusatz Kants. Ich schliesse, dass Kant in der etwa durch die „Träume eines Geistersehers" bezeichneten Periode vorübergehend alle rationalen Beweise aufgegeben hatte.

***) Der Analogienbeweis in gleichartiger Fassung *Metaphysik* 245 f.

eine Triebfeder in uns ist, die gänzlich von den Sinnen unterschieden, und eine Kraft, ja gar Beruf, sich davon los zu machen, wo das Leben nicht die Bemühung belohnt oder dafür zu kurz ist, und wo wir edle Geschöpfe sind, und unsre eigene Niedrigkeit einsehen. Daher hat der Mensch ein Ideal der Vollkommenheit in sich, das er nicht erreicht.

Dieser Beweis geht auf unsre Natur, mithin auf alle; imgleichen weil er die oberen Kräfte trifft, auf allmähliche, natürliche Ausbreitung.

1275. Der analogische Beweis von der Hoffnung der andern Welt ist darin schön, dass er sich nicht mit den Schwierigkeiten der speculativen Erklärungen befasst, noch sich in Theorien und Erklärungsarten einlässt, die man schwer verteidigen kann, sondern nach demselben Gesetze schliesst, nach [welchem] ⟨ man ⟩ in der Physik, wo das Object seiner innern Beschaffenheit nach sich verbirgt, von dem, was sich äusserlich zeigt, auf das schliesst, was sich nicht unmittelbar entdeckt.

1276. Grosser Einwurf gegen die Unsterblichkeit aus der Epigenesis der Seele*).

Kritischer Rationalismus.

1277. Die Materie ist leblos. Dieser Satz hängt nicht bloss dem Begriffe von der Materie an, sondern, wenn auch die Teile derselben Leben besässen, so würde ohne ein gemeinschaftliches Principium, welches die vielen Mittelursachen vereinigte, keine Einheit des Lebens und eine Bestimmung nach gemeinschaftlicher Willkür möglich sein. Das Principium des Lebens im Menschen, das eigentliche Subject seiner Persönlichkeit, sofern es die Materie belebt, heisst Seele**), und das Leben des Menschen ⟨als Men-

*) Man vgl. dagegen Nr. 1313.
**) Man vgl. *Metaphysik* 131, 188, 196, 200, 216.

schen⟩*) ist ein tierisches Leben. Wenn aber dieses Principium des Lebens für sich allein leben kann, so würde dieses Leben ein geistiges sein. Weil das Leblose kein Grund des Lebens, sondern vielmehr ein Hindernis desselben sein muss, so wird das reine geistige Leben das ursprüngliche und selbständige Leben sein, dagegen ist das tierische Leben abgeleitet und eingeschränkt. Also ist die Geburt nicht ein Anfang des Lebens überhaupt, sondern des tierischen Lebens, und ein Grad Leblosigkeit; und das vollständige, geistige Leben hebt nach dem Tode des Tieres an**). — ([1] Die andere Welt wird nicht andere Gegenstände, sondern eben dieselben Gegenstände anders (nämlich *intellectualiter*) und in andern Verhältnissen zu uns gesehen vorstellen; und die Erkenntnis der Dinge durch das göttliche Anschauen, imgleichen das Gefühl der Seligkeit durch ihn ist nicht mehr die Welt, sondern der Himmel***).

Wie aber ist die Seele mit diesem Körper verbunden worden? ist eben so viel, als wenn man fragt: Welches ist der Anfang und die Ursache der Sinnlichkeit? Auf diesem Fuss ist das gegenwärtige Leben nur die Erscheinung und das Bild des geistigen und das Laster, was wir hier ausüben . . .[2]).

1278. Die Körper sind *substantiae comparativae*†), *substrata phaenomenorum.* Es ist lächerlich, die Seele körperlich gedenken zu wollen; denn wir haben den Begriff der Substanz nur von der Seele, und den des Körpers bilden wir uns danach. Die Transscendentalbegriffe müssen nicht die Grenzen der *intellectualia* überschreiten und das Sensitive in demselben Verstande zum Intellectualen machen, z. B. Substanz als *noumenon* oder *phaenomenon*, folglich nicht der Satz, die Körper sind teilbar††).

[1]) Das Folgende scheint wenig später hinzugefügt.
[2]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Hinzugesetzt nach *Metaphysik* 235.
**) Man vgl. a. a. O. 235, 237, 251.
***) Ebenso *Metaphysik* 254 f.
†) Man vgl. a. a. O. 104, wo die Körper „nur *per analogiam*“ Substanzen genannt werden.
††) Man vgl. Nr. 1006, die im Manuscript sich anschliesst.

1279. *Quod attinet commercium speciale animi et corporis, difficultas inde oritur, quod substantia, quam sensu interno cognoscimus, incognita plane sit tamquam objectum sensus externi, neque itaque vis quaedam tamquam praesentiae externae principium generale data sit, effingere autem illam non licet. Haec autem molestia etiam circa corporum actiones reperitur, quorum principium non nisi ab experientia, non rationis intuitu constat**).

Spatium est idea singularis; inde constat, possibilitatem compraesentiae plurium niti existentia entis singularis.

1280. *Mundus* ist entweder *aspectabilis* oder *concupiscibilis.* Ist er als *sensibilis* aspectabel, so ist er sofern auch sensitiv concupiscibel; ist er als *intelligibilis* betrachtet, so ist er auch *intellectualiter concupiscibilis*, nicht nach der Erscheinung und Gefühlen, sondern Begriffen. *Mundus moralis est intelligibilis quoad perfectionem*, und ist mit dem *sensibili* in Union, die aber durch den Tod getrennt wird. Wir kommen mit Aufhören der jetzigen Sinnlichkeit zwar aus einem *mundo aspectabili* in einen andern, aber der *mundus intelligibilis* dauert, sowol in Ansehung der Substanzen *(noumenon)*, als auch in Ansehung der wechselseitigen Bestimmung der Intelligenzen **).

1281. Wir haben zu beweisen: 1) Die Beharrlichkeit der Substanz der Seele: Incorruptibilität, dazu die Einfachheit nicht genug ist.

2) Die Fortdauer der Intelligenz, nicht bloss dem Vermögen, sondern auch dem *actu* nach: Seelenschlaf.

3) Die Fortdauer der Person und des Bewusstseins der Identität seiner selbst: Nicht Metempsychose.

1282. Der Beweis der Unsterblichkeit ist zweifach: I. aus Gründen der Natur; II. aus moralischen Gründen. I.: a) aus der durch Erfahrung bekannten Natur der Seele, b) ⟨aus der⟩ *a priori* erkannten Natur eines denkenden Wesens, c) ⟨aus⟩ der

*) Man vgl. W. II. 420, § 12.
**) Man vgl. *Metaphysik* 254 f.

Analogie der Natur überhaupt. II: Der moralische Beweis: a) theologisch, aus dem zufälligen Willen Gottes (aus moralischen Gründen des göttlichen Willens); b) absolut moralisch aus dem notwendigen Willen Gottes, indem die Moralität als an sich notwendig angesehen wird, und den Glauben an Gott und zugleich den Begriff von seinem Willen bestimmt.

1283. Wenn ich zu dem pythagoreischen Princip das Dasein Gottes annehmen müsste, so wäre es nicht Hypothese, sondern Postulat. Nun muss man zum Geschehen der guten Handlungen als Triebfeder das Dasein Gottes annehmen, und sie sind dadurch so notwendig als geometrische Sätze*).

Kriticismus, erste Periode.

1284. Die reine Seelenlehre, weil sie keine *principia* (Grundsätze) aus der Erfahrung voraussetzt, kann aus keinen andern als folgenden Stücken bestehen:

1) Absolute Betrachtung derselben aus transscendentalen Begriffen: Substanz; einfach; (einzeln)[1]; zufällig[I]; endlich; unvergänglich. (Transscendentale Begriffe)[1].

2) Vergleichung derselben mit andern Wesen, die wir durch Erfahrung kennen:

a) den Körpern überhaupt: immaterial;

b) andern denkenden Naturen der Welt, die unter oder neben oder über dem Menschen sind *(bruta, incolae planetarum, angeli)*[II].

3) Verknüpfung derselben mit dem Körper**):

a) Möglichkeit derselben: *Commercium animae et corporis, sedes animae, principium* des Lebens, Freiheit[III];

b) Anfang: Geburt; vor der Geburt;

c) Ende: Tod; nach dem Tode (Metempsychose)[1];

[1]) Zusätze über dem ursprünglichen Text. Solche Zusätze sind auch die Anmerkungen I—III.

*) Die drei letzten Reflexionen enthalten einzelne Verschiedenheiten von den Ausführungen bei Pölitz, welche bei den beiden letzten bestimmter als bei der vorhergehenden auf die oben angenommene Zeit weisen.

**) Im Text ein Hinweis auf Nr. 1330.

4) Verknüpfung mit andern Geistern: Erscheinungen, innere, äussere.

I) Ob ich oder ein anderer in mir den Actus der Willkür wirke, wenn ich ein zufälliges Wesen bin.

II) ⟨1⟩ Allgemeine Bedingung des innern Sinnes: Bewusstsein; 2) lediglich ein Gegenstand des innern Sinnes: Geist.

III) Erste Schwierigkeit: wie bloss innerlich wirkende Kräfte äusserliche Folgen haben können; wie bloss äusserlich wirkende Kräfte innerliche Veränderungen hervorbringen sollen. Zweite: wie die Vereinigung eines immaterialen Wesens mit einem materiellen möglich sei *).

1285. (** Das Ursprüngliche als Grösse ist uneingeschränkt, als Ding überhaupt ist einfach. Ursprüngliche Handlung ist frei. Ursprüngliches Dasein ist schlechthin notwendig. Alles äusserlich Abgeleitete ist eingeschränkt; als etwas, was in der Erscheinung gegeben ist, zusammengesetzt; als entsprungen bedingt und abhängend; als existierend bedingt notwendig. Die Seele ist keine Erscheinung. In ihr liegt beziehungsweise das All der Realität aller möglichen Erscheinungen. Sie ist respectiv auf Empfindungen einfach (Ich), respectiv auf Handlungen frei, in Ansehung alles Daseins der Erscheinungen ein notwendiges Substratum, welches keiner Erscheinung subordiniert ist.

1286. Der Unterschied zwischen Substanz als äusseres Phänomenon und der innern Vorstellung ist dieser, dass jene das Subject der Inhärenz ist, ohne die Einheit zu bestimmen, diese aber durch das Ich die Einheit bestimmt.

1287. Eigentlich läuft aller Beweis von der einfachen Natur der Seele darauf hinaus, dass sie eine unmittelbare Anschauung seiner selbst durch die absolute Einheit Ich sei, welcher der

*) Man vgl. *Metaphysik* 127 f., 196 f.

**) Ueber den transscendentalen Teil der rationalen Psychologie, dem die nachstehenden vier Reflexionen zugehören, vgl. *Metaphysik* 210 f.

Singularis der Handlungen des Denkens ist. Denn der Beweis, der daher genommen worden, dass viel denkende Subjecte nur einen Gedanken ausmachen können, bedeutet ebenso viel als, das Ich werde dazu erfordert, und das Denken sei jederzeit eine Handlung *singulari* *).

1288. Einfache Wesen (als solche) können gar nicht Teile der Sinnenwelt sein. Denn alsdann wären sie Teile des Objects äusserer Sinne, d. i. des Ausgedehnten; aber das Ausgedehnte besteht nicht aus einfachen Teilen. Daher muss alles letzte Princip zum Intelligibeln gezählt werden, mithin auch die Seele. Vom Intelligibeln weiss man aber nichts als die Beziehung der Erscheinungen, dazu es das Substratum ist in der Sinnenwelt. Was also ausser derselben (nach dem Tode) sei, ist schlechterdings unerkennbar. Hierauf gründet sich auch unsere Unwissenheit in Ansehung aller organisierten, und die Materie organisierenden Wesen, deren Möglichkeit, die auf einem Lebensprincip beruht, gar nicht eingesehen werden kann. Einfache Wesen haben keinen Ort in der Welt.

1289. Blosse Materie ist *iners* oder leblos; daher was von ausgedehnten Wesen lebt (Tier), hat an sich Materie, und ein besonderes Principium das Leben des Immaterialen. (Die inneren Principien der Phänomena, die nur durch den inneren Sinn erkannt werden.) Daher die immateriale Natur und deren Begriff schon auf dem Unterschied des innern und des äusseren Sinnes beruhen.

1290. (**Der Begriff der menschlichen Seele ist von dem Begriffe der Materialität ganz independent. Man kann auch Bestimmungen des innern Sinnes gar nicht ⟨als⟩ äussere Phänomena und umgekehrt verstehen. Der Beweis, dass die Seele immaterial

*) Man vgl. *Metaphysik* 133, 202, 211.

**) Ueber die Seele in Vergleichung mit körperlichen und andern denkenden Naturen, den zweiten Abschnitt der rationalen Psychologie s. *Metaphysik* 211 f.

sei, würde dieser sein: 1) Sie ist nicht Materie (*materialis matrix sensu crassiori*), also einfach. 2) Sie ist kein einfacher Teil der Materie, denn die Materie besteht nicht aus einfachen Teilen. Tier ist belebte Materie. Alle belebte Materie ist zugleich beseelt. Denn das Principium des Lebens ist *absolute internum*, d. i. Denken und Wollen, d. i. Bestimmungen seiner selbst nach Willkür.

1291. Die äusseren Sinne geben mir nichts als Eindrücke; nur durch die innere Anschauung[1]) (die aber nur auf mich selbst geht) kann ich das Object, was den Eindrücken zum Grunde liegt, erkennen*). Es fragt sich nun, ist das, was wir Körper nennen, eine besondere und von den denkenden unterschiedene Art Wesen, oder ist es nur eine besondere Erscheinung ihrer wechselseitigen Gegenwart. Ich habe zum letzten keinen Grund, aber ich kann auch nicht widerlegt werden**). Dieses würde die mystische Welt sein.

1292. Das Leben besteht in der innern Zulänglichkeit der Spontaneität zu Vorstellungen und Begierden. Aber unter äussern Hindernissen kann diese Substanz schlafen, ob sie zwar lebt: Der Körper enthält nicht die Bedingung von der Möglichkeit des Lebens der Seele oder auch nur einer ihrer Tätigkeiten, sondern ist ein Hindernis, an dessen Ueberwindung die Seele doch gebunden ist. Die Disposition des Körpers ist eine Veränderung dieses Hindernisses; daher ist das Denken desto freier . . . ***)

Weil wir die Erfahrungen nur im Körper anstellen können, so werden sie mehr die Abhängigkeit als Unabhängigkeit beweisen.

1293. Geist ist eine reine Intelligenz (rein ist, was von allem Fremdartigen abgesondert ist). Also ist Geist eine Intelligenz, abgesondert von aller Gemeinschaft mit Körpern. Wenn ich in

1) Im Manuscript: Anschauungen.

*) Man vgl. noch a. a. O. 133, 200 f.

**) Aehnlich a. a. O. 245, 251 f.

***) Man vgl. a. a. O. 230 f., 244, 253, 258. Mir scheint der Schluss zu fehlen.

der *psychologia rationali* von allem *commercio* mit Körpern abstrahiere, so wird aus dem Begriff der Seele der des Geistes, und *psychologia* wird *pneumatologia*. Wenn ich die Intelligenz weglasse, und bloss Seele in Gemeinschaft mit Körper nehme, so bleiben *animae brutorum* *).

1294. (**Die Schwierigkeit vom *commercio* beruht auf dem Begriffe der Immaterialität, nicht auf dem Einflusse des Denkens auf Bewegungen***).

1295. Aus der Immaterialität fliesst, dass die Seele und Körper nicht durch Berührung auf einander wirken, ja dadurch nicht einmal einander gegenwärtig sein können, dass die Gemeinschaft derselben mit der Materie auf demjenigen in der Materie sein†) müsse, was kein Gegenstand der Erscheinung ist u. s. w.

1296. Die Seele bewegt nicht andere Dinge dadurch, dass sie sich selbst bewegt. Sie ist kein Object der *phaenomenorum*. Sie bringt Bewegungen in andern hervor, die in der Materie nicht ihren bestimmenden Grund haben, wodurch aber die Bewegung derselben in der Summe nicht verändert wird††).

1297. Vom Sitz der Seele: ob sie als materielle Substanz in Ansehung des Raumes im Körper bestimmt sei, oder nur durch das *commercium* mit dem Körper in Ansehung der übrigen Welt. Sie hat ihren Sitz, d. i. die erste und unmittelbare Verknüpfung mit dem Nervensystem.

*) So auch *Metaphysik* 214, 127, 225 f.

**) Die Parallelausführungen zu den folgenden fünf Reflexionen bietet der dritte Abschnitt der rationalen Psychologie in der *Metaphysik*, der von der Verknüpfung der Seele mit andern Dingen handelt, S. 233 f.

***) Den Sinn der Reflexion gibt *Metaphysik* 224.

†) d. i. beruhen.

††) Stammt vielleicht aus früherer Zeit. Ich habe bei Pölitz keine Parallele gefunden. Die Reflexion folgt im Manuscript auf Nr. 1298.

1298. *Sedes animae.* Was bloss ein Object des innern Sinnes ist, kann kein Object der äussern sein. Demnach kann nicht die Substanz der Seele den Bedingungen der äussern Anschauung ausgesetzt werden, sondern bloss das Subject ihres Einflusses; und der Seele wirkende Kraft (äusserlich) ist ein Phänomenon. Da ist aber alles, was ein Werkzeug der Empfindung ist, unmittelbar das Subject ihrer Gegenwart. Sie kann nur wirken, indem sie die Wechselwirkung der körperlichen Teile, Anziehung und Zurückstossung derselben excitiert.

1299. Wir müssen die Seele zwar (vermöge der Zeit) in die Sinnenwelt, wir können sie aber nicht in die körperliche Welt, sondern diese nur in ihre Vorstellung versetzen. Daher hat die Seele als solche keinen Ort im menschlichen Körper, und ihr Ort ist der Ort des Körpers in der Welt. Daher kein *sedes animae in communi sensorio*; kein Abscheiden aus dem Körper; virtual *).

1300. Von dem Dasein nach dem Tode: 1) *spes vitae futurae;* 2) *immortalitas:* a) nicht allgemein, nicht notwendig ewig; b) entweder aus empirischen oder rationalen Gründen **).

Die letzten: 1) Aus dem Princip der Immaterialität dessen, was lebt, und dem Körper als Hindernis des Lebens. Dann hat sie vor dem Menschen gelebt.

2) Aus der Einfachheit.

3) Aus der Analogie der Natur.

Status post mortem: personalitas; Seelenschlaf; Existenz als reine Intelligenz oder Vehikel ***).

1301. Ein Beweis *a priori* aus dem Begriffe1) (Ich denke) eines denkenden Wesens überhaupt (das Notwendige); 2) die

*) Man vgl. *Metaphysik* 131 f., 254 f.

**) Die folgenden zwölf Reflexionen finden ihre Correlate in der *Metaphysik* 233 f.

***) Man vgl. zu den einzelnen Teilen des Entwurfs a. a. O. 234 f., 251, 244.

Beweise *a posteriori* II) weder für noch wider die Unsterblichkeit der Seele sind aus der *psychologia empirica* möglich, weil wir keine Erfahrung anders als *in commercio* mit dem Körper machen können. Kosmologisch kann ein Beweis *a posteriori* geführt werden *).

I) ⟨1⟩ Der immateriellen Seele; 2) aus den göttlichen Eigenschaften[1]).

II) Entweder aus der Seelennatur oder der Analogie[1]).

1302. Zuerst ist die Frage, ob der Mensch oder bloss die Seele nach dem Tode leben werde, und worin die Einerleiheit der Substanz und der Person bestehe. Kommt das künftige Leben bloss auf den Körper oder auf die Seele an? Auferstehung. Zweitens, wenn die Aufgabe nur das künftige Leben der menschlichen Seele betrifft: ob sie bloss nach dem Tode lebe: zufällig, oder unsterblich sei: notwendig (Allgemeinheit, Ewigkeit). Das erste vermittelst der Vernunft aus den Zwecken Gottes, das zweite aus der Natur der Seele: a) aus besonderer Beobachtung; b) aus der Natur eines Geistes überhaupt. Gründe der Aufgabe sind entweder Erklärung der *phaenomenorum* (z. B. Erscheinung der Geister), oder die Angelegenheit des Menschen: die der Selbstliebe oder der Sittlichkeit. Epikur hielt es für nötig für Philosophen nichts davon zu entscheiden, damit 1) die Bewegungsgründe rein moralisch wären, 2) kein abergläubisches Vorgeben solche Schrecken und Hoffnungen hervorbrächte. Dieses gründet sich auf eine zu hohe Meinung von der Menschheit.

Sokrates hatte den künftigen Zustand bloss problematisch betrachtet.

Die Stoiker im Anfange abstrahierten auch davon. Ohne sie stimmt die Ordnung der Natur nicht mit der moralischen zusammen und das Wolergehen und Wolverhalten sind getrennt. Das moralische Gesetz macht es zum Hauptgesichtspunkt aller Bewegungsgründe dieses Lebens.

[1]) Von Kant über den Text geschrieben.

*) Man vgl. *Metaphysik* 245, 251; 234; 240.

1303. Die Unsterblichkeit ist die notwendige Fortdauer der Persönlichkeit.

Es ist nötig zu beweisen, dass das künftige Leben allgemein und auch immerwährend sei mit der Identität der Person. Unsterblichkeit (Unmöglichkeit des Lebensendes, zwar des tierischen, aber nicht geistigen) der Seele ist Fortdauer der Person*).

1304. Wenn in der Folge sich einer seiner selbst bewusst würde, und sich auch aller solchen Handlungen, als wir uns erinnern, bewusst würde: würde er darum ich selber sein? Also beruht die Identität der Person nicht auf der Uebereinstimmung der Apperception, sondern auf der Continuation derselben, sollte es auch unter dunkeln Vorstellungen sein.

1305. Keine Materie ist lebend, folglich ist der Tod, d. i. die Leblosigkeit, welche aufs Leben folgt, keine Begebenheit, die dem menschlichen Körper zustossen kann. Der Mensch hat zweierlei Leben: 1) das tierische, 2) das geistige. Das letztere ist die Persönlichkeit, nicht bloss *potentialiter*, sondern *actualiter* genommen. In dem Dasein der menschlichen Seele ist 1) zu erwägen die Existenz der Substanz; 2) das Leben überhaupt (tierisch) als eine Seele; 3) die Persönlichkeit, d. i. das Leben als ein menschlicher Geist. Es fragt sich also, ob es möglich sei, dass die menschliche Seele auch ohne Körper eine besondere Person sei (zum wenigsten könnte sie sich alsdann ihres äusseren Zustandes nicht bewusst werden, weil dazu gehört, dass man sich durch eben denselben Sinn empfindet, womit man äussere Dinge wahrnimmt). Diese Frage enthält nicht, ob gewisse Unterbrechungen ihrer Persönlichkeit (als der Schlaf) stattfinden, sondern ob sie jemals ohne einen Körper sich ihrer selbst bewusst werden könne**).

1306. Wenn man aus der Natur des erwachsenen Menschen auf dessen ewige Dauer schliessen kann, so muss auch der neu-

*) Man vgl. *Metaphysik* ausser 234 f. noch 251 f., 258.

**) Man vgl. *Metaphysik* 220, 252.

geborene Mensch eben dieses hoffen lassen. Also auch der Embryo, das *ovulum*, das *ovulum* vom *ovulo*. Dieser Anspruch auf die Ewigkeit kann nicht von der zufälligen Verbindung mit dem Körper abhängen, denn diejenige Vollkommenheit, die nicht ohne Verbindung mit körperlichen Dingen entspringen kann, kann auch nicht ohne dieselbe fortdauern. Also haben die menschlichen Seelen ein geistiges Leben auch vor dem Körper gehabt; also kann das tierische Leben nicht über ihr ewiges Schicksal entscheiden.

1307. Die empirischen Beweise gelten weder für noch dawider*), weil wir keine Erfahrung anders als in *commercio* mit dem Körper anstellen können. Wir sind an den Körper gespannt wie an einen Karren. Nun müssen dessen Räder in gutem Stande sein, sonst können wir ihn nicht bewegen, und um deswillen auch uns selbst nicht.

Hier ist nur κατ᾽ ἄνθρωπον argumentiert, der Schein dem Schein entgegengesetzt.

1308. Aus der Analogie der Natur beweisen wir am schönsten das künftige Leben. Es besteht aber der Beweisgrund darin, dass wir aus uns Fähigkeiten entwickeln, die unsere jetzige Bestimmung überschreiten. Vornehmlich wird dieses an den Wissenschaften gewiesen; also ist daraus schon zu sehen, dass die Wissenschaften nicht mit unserer jetzigen Bestimmung harmonieren und voreilige Entwickelungen sind, die doch dadurch, dass sie ein Talent verraten, was hätte verborgen bleiben sollen, wenigstens den Nutzen haben, unsere künftige Bestimmung zu entdecken. Indessen geben die Wissenschaften zwar diese Aussicht, aber keine Triebfeder. Sie gehören zum Spiel des menschlichen Geschlechts, aber nicht zu seinem Zweck**).

1309. Die Einwürfe wider Unsterblichkeit der Seele sind: 1) Von der Erfahrung während dem Leben: Abnahme des Geistes.

*) Man vgl. dagegen Nr. 1301.
**) Man vgl. Bd. I. Nr. 680 f.

2) Von der Zufälligkeit der Zeugungen und Verschwendung der Keime.

1310. Der Zustand nach dem Tode ist entweder eine Regeneration oder eine Befreiung; jene entweder eine irdische oder überirdische. Entweder ein neues Tierleben, irdischer oder überirdischer Art, oder ein geistiges Leben; und dieses sein Verhältnis entweder in dieser Welt oder in anderen Welten.

Sitz der Seele. Ort nach dem Tode. Abscheidung vom Körper. Himmel, Hölle und Erde. Jenes gehört beides zur Welt, aber nicht zur Sinnenwelt.

1311. Eine andere Welt entweder in kosmographischem oder kosmologischem Verstande, der Gegend oder der Art nach. Die letzte entweder objectiv oder subjectiv.

1312. Die Gemeinschaft mit der andern Welt ist entweder mystisch oder physisch. Die mystische kann von dieser Welt nicht admittiert werden, weil dadurch Erfahrungsgesetze unterbrochen würden.

1313. Wir müssen bei der Epigenesis annehmen, dass Seele überhaupt zur intelligiblen Welt gehöre, dass sie nicht einen Ort im Raume habe, dass wenn durch Zeugung ein organisierter Körper entstanden ist, er die Bedingung in sich hat, sofort durch das intelligible belebende Princip beseelt zu werden, und dass in dem Körper selbst die Seele nicht local, sondern virtual gegenwärtig sei*).

1314. (**Die Subreptionen der Urteilskraft: 1) Dass wir alles nur durch Prädicate erkennen und also Prädicate mit einem

*) Der Terminus „Epigenesis“ fehlt in der *Metaphysik*. Man vgl. über ihn Nr. 228, und in dem oben gegebenen Sinn *Kritik der Urteilskraft* 376 f.

**) Die nachfolgenden Reflexionen sind zu einer besonderen Gruppe vereinigt, weil sie neben den Gedankenreihen, welche der ersten Periode des Kriticismus angehören, solche aufweisen, die in der Kritik der rationalen Psychologie Ausdruck erhalten haben.

unbestimmten Subject haben; dass wir das, was immer die Bedingung der übrigen Prädicate ist, für das erste Subject halten. 2) Dass wir die Bedingungen der Unterscheidung für den Dingen notwendige Unterschiede halten. 3) Dass wir von einem Subject, was innerlich gedacht wird (denkendes Wesen), Bedingungen der äusseren Gegenwart prädicieren, und von äusseren, z. B. Körper, Bedingungen der inneren Vorstellung*).

1315. Einheit der Hypothese besteht: 1) darin, dass, wenn ich etwas als Grund annehme, das Mannigfaltige sich daraus ableiten lässt: Einheit; 2) dass ich diesen Grund oder Begriff annehmen kann, und er also Realität habe: Wahrheit; 3) dass die gegebenen Folgen insgesammt zu dem einen Grunde zusammenstimmen, folglich keine *hypothesis subsidiaria* nötig sei: Vollkommenheit**).

Hypothese einer geistigen Natur der Seele:

1) Dass daraus sich die Phänomena des Denkens erklären lassen und der Unabhängigkeit vom Körper.

2) Dass auch so etwas Realität habe, folglich die synthetische Möglichkeit; denn die analytische ist klar. Da jene aber aus der Analogie der Erfahrung erkannt werden müsste, die ihr aber fehlt, so fällt Wahrheit weg: *ens rationis ratiocinantis.*

3) Dass alle Phänomena zusammen sich daraus ableiten lassen, so viel wir deren wissen; und sie also zu diesem Grunde als dem einigen stimmen.

Aber dieses schlägt fehl, denn die Abhängigkeit der Seele vom Mechanismus erfordert noch eine andere Hypothese, nämlich den Einfluss der Materie auf einen Geist. Ebenso der Begriff von Gott.

1316. Metaphysisches Prädicat: 1) Die Seele ist Substanz; 2) eine von Materie unterschiedene Substanz, kein Gegenstand äusserer Sinne; 3) einfach, also immateriell; 4) aber, ob sie beharre, folgt nicht***).

*) Man vgl. Nr. 104, 1231 u. ö.

**) Man vgl. Nr. 908 f.

***) Im Gegensatz also gegen die Ausführungen in der *Metaphysik* über die Substantialität der Seele.

1317. Die immerwährende Dauer der Substanzen, d. i. das gleiche Alter einer jeden mit der ganzen Welt, kann nicht sowol bewiesen werden, als dass sie bei der Methode zu philosophieren zum Grunde liegen muss*).

1318. Die erste Frage: Ist die Seele nach dem Tode ein reiner Geist oder noch die Seele eines Tieres? Die Beantwortung gründet sich auf die Entscheidung der Frage, ob die Seele noch nach dem jetzigen Gesetze der Sinnlichkeit mit der Welt, also auch mit der Körperwelt in Verbindung sei. Irgend eine Sinnlichkeit wird wol bleiben.

Die zweite: Ist die andere Welt eine andere Gegend der Sinnenwelt oder ist sie der Form nach anders? Antwort: Objectiv kann nur eine Welt sein, denn alle Substanzen ausser der obersten Ursache machen ein Ganzes aus; aber subjectiv, d. i. der Art nach, wie das Subject sie vorstellt, kann eine andere Welt sein; und da ist zu vermuten, dass sich die Sinnlichkeit vermindere und also der Uebergang aus dem *mundo sensibili* in den *intelligibilem per approximationem* übergehe[1]). Der *intuitus* ist *comparative intellectualis*, je mehr der innere Sinn wächst.

Der *mundus vere intelligibilis* ist *mundus moralis*. Die Principien von der Form gelten für jedermann, und aus derselben kann man auf Gott schliessen als die *causam mere intelligibilem*. Aber dieser *mundus intelligibilis* ist kein Object der Anschauung, sondern der Reflexion. Das Anschauen Gottes würde zugleich *intuitum intellectualem* von der Welt geben.

Diejenigen, welche einen *intuitum mere intellectualem* annehmen, der nach dem Tode natürlicher Weise anhebe, behaupten, dass die Seele nach dem Tode in der andern Welt sich sehe und nicht dahin übergehe (Abscheiden der Seele), dass sie zu dem *mundo immateriali* als der wahren Substanz jederzeit gehöre, dass die körperliche Welt nur eine gewisse sinnliche Erscheinung der Geisterwelt sei, dass die Handlungen hier *symbola* von dem eigentlichen Charakter in der intelligiblen Welt seien, und dass der

[1]) So im Manuscript.

*) Ein Analogon dazu, wie für mich aus den Nebenbestimmungen folgt, aus früherer Zeit, bietet das dritte Princip der Convenienz W. II. 424. Die Reflexion stammt vielleicht aus früherer Zeit.

Tugendhafte nicht in den Himmel übergehe, sondern sich nur darin sähe*).

Drittens: Wenn die andere Welt diese nämliche Sinnenwelt, obzwar in anderm Verhältnisse, ist, so hat die Seele jederzeit einen Körper, entweder einen gewöhnlichen (nach dem Gesetz der gewöhnlichen Empfindung) adspectablen Körper: *metempsychosis;* oder einen, der nur durch die Willkür der abgeschiedenen Seele sichtbar ist: *apparitiones; spectra*, entweder durch äussern, oder innern Einfluss: *prodigia*.

Kriticismus, spätere Zeit.

1319. Ich als Object der sinnlichen Anschauung bin veränderlich, und kann den Begriff von mir selbst nicht auf transscendentale Prädicate von Dingen an sich selbst, z. B. das Einfache oder Zusammengesetze u. s. w. bringen, sondern nur von meiner Anschauung reden. Ich aber als Subject des Denkens und bloss als Object der Vernunft kann wiederum keine Prädicate, dadurch mir *in concreto* ein solcher Gegenstand gegeben wird, keine Ausdehnung, Beharrlichkeit in der Zeit, aber auch nicht ihr Gegenteil erkennen. Also geht alle Psychologie als Doctrin nur auf den Menschen als denkendes Wesen, nicht aufs blosse Ich überhaupt; aber die Psychologie als Kritik verhütet, dass was von mir gilt, sofern ich Mensch bin, nicht für das Einzige genommen wird, was für mich als denkendes Wesen überhaupt gilt.

1320. Alle innere Erfahrung ist ein Urteil, in welchem das Prädicat empirisch und das Subject Ich ist. Independent also von dieser Erfahrung bleibt bloss das Ich, aber für die *psychologia rationalis*, denn das Ich ist das Substratum aller empirischen Urteile . . .**).

*) Man vgl. die anders gerichteten Ausführungen *Metaphysik* 252 f.

**) Kant hat der Interpunction des Satzes freien Spielraum gelassen. Ein Hinweis, dass die Reflexion unvollständig sei, wie etwa ein Fortsetzungszeichen, fehlt im Manuscript. Zu der Behauptung des ersten Satzes vgl. ausser Kr. 400 f., 275 f. noch W. IV. 499, VIII. 33.

1321. Zweifaches Ich, sofern ich leidend oder tätig bin, tierisch oder menschlich. Daher regiere ich mich selbst, tadle und streite mit mir selbst*).

1322. Die Seele ist in der transscendentalen Apperception *substantia noumenon;* daher keine Beharrlichkeit derselben in der Zeit, und diese kann nur an Gegenständen im Raume sein**).

1323. Das Wesen, das sich selbst allein die Zeit und sich in der Zeit vorstellt, kann sich nicht als beharrlich erkennen; sondern nur dasjenige Wesen kann es, was ausser ihm ist.

1324. Die Seele ist Einheit als Object des innern Sinns; aber daraus kann ich nicht schliessen, sie sei als Object der äusseren Empfindung beharrlich.

1325. Die Seele nach dem, was sie an sich selbst ist, aus dem innern Sinne erkennen wollen, ist vergeblich.

1326. Das Subject selber kennen wir nur durch das Verhältnis desselben auf die Veränderung des Orts; demnach kennen wir das nicht, was in dem Orte gegenwärtig ist, und die Handlung, die es in verschiedenen Orten ausübt. Zum wenigsten kennen wir dieses alles nicht rational; allein es ist die Frage, ob unsere Gedanken nicht noch das Innere der Welt enthalten***).

1327. (†Man kann nicht sagen, dass Seele und Körper *heterogeneae* sind, weil ich sie nicht durch e i n e n Sinn vergleichen

*) Man vgl. Kr. 154 f.

**) Man vgl. *Nachträge zur Kr. d. r. V.* Nr. LXXV, LXXVII f. und auch Stadler, *Kants Theorie der Materie* 141 f.

***) Zu dem ersten Teil vgl. Kr. 66 f., 321, 340; die letztere Frage kann im Sinne der monadologischen Andeutungen Kr. 471, Beil. III. 358 gedeutet, aber auch als Problem gedacht werden, dem eine verneinende Lösung im Sinne der vorhergehenden Reflexion zu Teil wird.

†) Zu den folgenden Reflexionen vgl. Nr. 1151 f.

kann, nämlich die Seele nicht durch den äussern, Körper nicht durch den innern.

1328. Wenn die Frage ist, ob das intelligible Substratum des Denkens nicht mit dem der Körper einerlei sei, wenn diese als *monades* angesehen werden: so ist die Immaterialität der Seele nicht bewiesen.

1329. Alles, wovon eine allgemeine Regel durch Erfahrung kann erkannt werden, ist natürlich; demnach ist das *commercium* natürlich. Die Immaterialität ist ein richtiger problematischer Begriff, der gar nicht widerlegt werden kann.

1330. (* Von der Möglichkeit des *commercii* des, was nur ein Gegenstand des innern Sinnes ist, mit dem, was nur des äussern Sinnes ist. Wir kennen an der Materie nur das Aeussere, an der Seele nur das Innere unmittelbar. Das *commercium* unter den Gegenständen äusserer Sinne kennen wir nicht ursprünglich und *a priori*, ebenso nicht das *commercium* der innern Kräfte der Seele. Allein die ersten *data* der äussern Erkenntnis enthalten schon Begriffe des *commercii*, und die des innern auch. Die Phänomena werden damit der Identität nach verglichen. Wir können also weder *a priori* die natürliche Möglichkeit noch Unmöglichkeit einsehen; folglich sind alle *systemata* darüber vergeblich, und es ist ein Erfahrungssatz, dass innere Bestimmungen Gründe der äusseren und umgekehrt sind, und dieses ist eine ursprüngliche Kraft.

1331. Aristipp: Unsere Urteile von dem, was angenehm ist (imgleichen alle, die blosse Erscheinungen ausdrücken), sind jederzeit wahr, die Objecte mögen beschaffen sein, wie sie wollen, weil die Annehmlichkeit etwas bedeutet, was in uns ist; aber die Urteile: dieser oder jener Gegenstand existiert, sind ungewiss, weil die Objecte von uns unterschieden sind**).

*) Kant verweist auf Nr. 1284. Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.
**) Die Zeitbestimmung gibt ebenfalls den Endpunkt.

2. Zur rationalen Kosmologie.

A. Begriff derselben.

Kriticismus, erste Periode.

1332. *Cosmologia est vel empirica (Physica et Psychologia) vel rationalis. Haec vel materiale, h. e. constitutiva considerat (materiam et immateriale) vel formam. Posterior hic tractatur. Cosmologia rationalis pertinet ad metaphysicam* *).

1333. Disciplin: Wir können synthetisch durch blosse Verstandesbegriffe nicht urteilen. Sie müssen immer Bedingungen der Erscheinungen enthalten und nur zu ihrer Exposition dienen. Blosse Verstandesbegriffe können ebenso wenig als Verstandesanschauung sich auf ein Object beziehen. Dieses wird immer durch Sinnlichkeit bestimmt; denn unser allgemeiner Begriff ist nur ein Zeichen für den concreten. Intellectuelle Kosmologie ist ebenso wol als mystische ein *ens rationis*.

B. Begriff der Welt.

Dogmatismus**).

1334. Die Idee der Welt ist nicht willkürlich, denn gleichwie ich einen Teil endlich denken muss, der kein Ganzes weiter ist, so muss ich ein Ganzes denken, was kein Teil ist.

*) Man vgl. *Metaphysik* 80, 104.

**) Die Zeitbestimmung gibt nur den Anfangspunkt.

1335. Wenn der Begriff der Welt das Ganze aller möglichen Dinge, die nämlich in dem Zusammenhange mit dem allgenugsamen Grunde möglich sind, bedeutete, so würde er fruchtbarer sein *).

1336. Die Welt ist ein *totum finitorum*, weil ein Teil *complementum* des andern zum Ganzen, mithin keiner unendlich ist; zweitens *contingentium*, weil ein Teil vom andern abhängt.

Kritischer Rationalismus.

1337. Die Welt ist endlich, weil es ein *totum* ist von Wesen, die einander einschränken. Die Frage von der Unicität der Welt betrifft entweder die copulative Vielheit oder die disjunctive **).

1338. Die Composition beweist die Zufälligkeit und Abhängigkeit; denn notwendige Wesen können nicht zusammengesetzt sein. Die Totalität beweist die Abhängigkeit von Einem. Die Composition beweist auch die *finitudinem* ***).

1339. Es existiert eine Welt, d. i. ein Ganzes, was kein Teil irgend eines (wirklichen) Ganzen ist[1]). Hieraus kann geschlossen werden:

1) Die Welt ist ein *compositum substantiale.* Also besteht sie nicht aus notwendigen Wesen. Ihre Teile hängen auch nicht durch sich selbst zusammen, darum, weil sie sind durch eine Ursache. Der Raum ist das Phänomenon des Daseins aller Dinge durch eine Unendlichkeit. Das Commercium der Substanzen ist dadurch möglich.

2) Dadurch, dass sie ihre Grenze der Subordination und der Coordination *a priori* hat, hat sie einen Ursprung. Ob auch

*) Im Sinne der Mehrheit der Welten?

**) Man vgl. dagegen W. I. 292. — Nr. 1336 ist vielleicht späteren Ursprungs.

***) Man vgl. die Erklärung W. II. 422, dass das *quantum mundanum sub rationis signo limitatum* sei, und Nr. 1341.

einen Anfang? Der Anfang der Welt wird nur respectiv auf die Welt, aber nicht auf etwas ausser der Welt betrachtet.

3) Von der Ordnung der Natur*).

4) Leiter der Wesen; Textur, Figur, Mixtur.

1) In jedem *composito actuali* ist kein Teil complet determiniert, wie durch alle übrigen zusammen; folglich geht die durchgängige Determination von allen coordinierten Substanzen auf eine; also ist es jederzeit ein Teil von einem *toto absoluto*, d. i. einer Welt. Aber in einem *composito potentiali* ist jeder Teil complet determiniert, weil die übrigen dazu gesetzt werden und nicht auf das Dasein der erstern einen Einfluss haben; also ist die Reihenfolge nicht notwendiger Weise complet. Wenn aber in einer Reihe aufeinander folgender Dinge ein Letztes ist, so ist auch ein Erstes.

Ein *compositum*, was kein *totum absolute tale* ist, ⟨ ist ⟩ *tamquam pars* nur durch die Limitation des *totius* möglich; also alles, was von einem Dinge nur als *parte* gilt, setzt den Begriff des Ganzen voraus.

1340. „Es ist nur eine Zeit und ein Raum, mithin nur eine Welt" gründet sich auf die Voraussetzung, dass alles (wenigstens das Endliche) in der Zeit und im Raum sei, und ist ein Beispiel einer *petitionis sensitivae*.

Kriticismus, erste Periode.

1341. Die Welt, die kein Teil eines andern Ganzen sein kann, ist die Welt in transscendentalem Verstande. Die Welt, die kein Teil eines wirklichen Ganzen ist, ist die Welt in physischem Verstande. Weil das Mögliche vom Wirklichen nur unterschieden wird, indem in dem ersteren die *conditiones* nicht in der durchgängigen Bestimmung betrachtet werden, so muss eine ganze Welt, die keine anderen *conditiones* ausser sich hat als ein absolut notwendiges Wesen auch keine anderen Grenzen der Wirklichkeit haben, als die inneren Bedingungen der Mög-

*) Näheres *Metaphysik* 116 f.

lichkeit. Aus einer Welt in diesem Verstande würde sich auf eine einige Ursache und deren Allgenugsamkeit schliessen lassen, ferner auf die Einigkeit dieser Welt*). Aber aus der Welt, die nicht das absolute Weltall ist, lässt sich nicht mehr schliessen, als aus einem *composito substantiali* überhaupt; endlich aus einer blossen *multitudine rerum finitarum* nicht mehr als aus einem einzigen *finito*.

Der Vollendungsbegriff ist das letzte in der Vermehrung, und entspringt aus dem Begriff alles, sowol in der *synthesi* als *analysi*. Der Grenzbegriff**) ist das, was übrig bleibt in der Veränderung der *conditionum;* z. B. ein Grund, der keine Folge ist, das absolut Notwendige, das absolut (ungeachtet aller Bedingungen) Zufällige, d. i. die Freiheit.

1342. Die Welt ist das absolute Ganze möglicher Erfahrung. Wir können uns ein absolutes Weltganze ganz wol denken, nur nicht im Raum und Zeit. Das Absolutganze in der Erscheinung ist ein Widerspruch***).

1343. Da der leere Raum und leere Zeit kein Gegenstand empirischer Erkenntnisse ist, weder der Erfahrung unmittelbar, noch durch irgend einen Schluss; oder auch die Unendlichkeit der Welt ebenso über die Erfahrung ist, wie jene ausser derselben: so ist die *totalitas (absoluta)* der Erscheinung, d. i. die Idee der Welt, ein problematischer Begriff†). Die intellectuelle Möglichkeit einer dieser Bedingungen der Erscheinung passt hier nicht, denn es sind synthetische Sätze, welche nur als Bedingungen möglicher Erfahrung stattfinden.

Kriticismus, spätere Zeit††).

1344. Welt bedeutet schon so viel als Natur substantiv genommen. Ohne ein inneres Princip ihrer Veränderungen nach

*) Man vgl. *Metaphysik* 85 f., 110 f. im Gegensatz zu den problematischen Bestimmungen der Dissertation W. II. 415, §. 22.

**) Die *conceptus terminatores* in der *Metaphysik* 80 f.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

†) Man vgl. in den *Mitteilungen* 94 f.

††) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

Gesetzen würde sie nicht eine Welt als ein von Gott verschiedenes Wesen sein.

1345. Die Sinnenwelt ist nur eine einzige*).

Anhang: Natur, Wesen u. s. w.**).

Kritischer Rationalismus.

1346. Die Natur schlechthin oder subjectiv genommen ist das, was dem notwendigen Wesen correspondiert. Das Object aller empirischen Erkenntnisse ist die Natur. Das zufällige All: die Natur.

1347. Das All der Natur logisch ist von dem Ganzen der Naturdinge, d. i. der Totalität der Composition zu unterscheiden. Jenes wird gedacht zum Unterschiede vom Intellectuellen, dieses zum Unterschiede von einem blossen Teile des Sinnlichen.

1348. Das Notwendige des Begriffs macht das Wesen aus, das Notwendige der Wirklichkeit die Natur: ist das Permanente. Die Natur ist das Principium der Zufälligkeiten.

1349. Wir erkennen durch die Erfahrung eher die Natur als das Wesen, z. B. des Stahles Härte. Wesen und Natur sind beide permanent.

Das erste von demjenigen, was ein Ding ist, heisst Wesen. Das erste von demjenigen, was durch ein Ding geschieht, heisst Natur. Das Wesen der Körper besteht in der undurchdringlichen Ausdehnung; zur Natur der Körper gehört *inertia*. Die

*) Man vgl. Nr. 1370.

**) Die Belege für die nachfolgende Ordnung s. *Metaphysik* 107 f., 115 f.; für die spätere kritische Zeit ausser Kr. 446: *Metaphysik* 37 f.; W. VI. 45 f., 55 f.; VIII. 62, 106, 746 sowie meine Erörterung in den *Gött. gel. Anz.* 1880 S. 613 f. Man vgl. ferner die logischen Reflexionen Nr. 421 f.

Erkenntnis der Natur gründet sich auf Erfahrung oder wenigstens ⟨auf das⟩ zufällige Verhältnis des Dinges selbst.

1350. Natur und Wesen, Natur und Kunst, Natur und Freiheit. Die Natur eines Dinges *(formaliter)*, die Natur schlechthin *(materialiter)*.

Die Welt: Inbegriff der Gegenstände der Sinne nach Regeln.

1351. Das erste innere Principium alles dessen, was (nach einer Regel) zur Möglichkeit wovon gehört, ist das Wesen; was zur Wirklichkeit, ist die Natur.

1352. Das innere Princip des Begriffs von einem Gegenstande ist Wesen, das innere Princip der Wirklichkeit, alles was einem Gegenstande zukommt, ist Natur.

1353. Wesen ist der erste logische Grund der innern Bestimmungen.

Natur ist der erste Realgrund der innern Bestimmungen.

Das erste: der Grund von dem, was in einem Dinge notwendig ist.

Das zweite: der Grund von dem, was durch ein Ding möglich ist.

Das erste: das wodurch ein Ding möglich ist.

Das zweite: das was durch ein Ding möglich ist.

Die Natur kennen wir durch Erfahrung.

1354. Der erste innere Grund alles dessen, was zur Wirklichkeit eines Dinges gehört, ist die Natur desselben.

1355. Eine Wirkung hat entweder in der Natur oder der Freiheit der Ursache ihren Grund. Im ersten Falle ist das Gegenteil physisch, im zweiten praktisch unmöglich. Der erste Grund des Zufälligen ist nicht in der Natur irgend eines Dinges.

Alles, was durch die Natur eines Dinges geschieht, hat einen vorhergehenden Grund, und ist nicht das Erste. Die durchgängige Bestimmung dessen, was zum Innern des Daseins gehört, nach subjectiven Gesetzen: Natur, nach objectiven: Freiheit.

1356. Der erste innere Grund dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört, ist Wesen, ⟨dessen⟩ was zur Wirklichkeit ⟨gehört, ist⟩ Natur.

1357. Der erste innere (logische Identität) Grund, alles was zur Bestimmung eines Dinges notwendig gehört, ist das logische Wesen. Der erste innere Realgrund, alles was zum Dasein des Dinges gehört — die Natur.

Kriticismus, spätere Zeit.

1358. Das Wort Natur wird entweder substantiv oder adjectiv genommen. Substantiv ist sie das Aggregat aller Gegenstände der Sinne, adjectiv ist sie das innere Princip der Wirksamkeit eines Wesens.

1359. Natur ist das innere *principium causale* nach beständigen Gesetzen. *Leges stabiles substantiae* haben Natur. *Physice necessarium vel practice.*

1360. Das erste innere, bestimmende Principium dessen, was zu dem Begriffe eines Dinges gehört, ist Wesen; das erste innere, bestimmende Principium dessen, was zum Dasein gehört, heisst Natur[1]); *materialiter:* der Inbegriff der Erscheinungen, *formaliter:* der Nexus der Bestimmungen.

1) Natur: ⟨1⟩ im Gegensatze mit dem Wesen; 2) mit der Kunst; 3) mit der Freiheit. Im letzten Sinne wird das Wesen als ein solches gedacht, das sich selbst Gesetze gibt.

1361. *Essentia est principium logicum internum conceptibilitatis, natura principium causale causalitatis omnium determinationum.*

1362. Das Principium der innern Möglichkeit eines Dinges ist das Wesen. Dieses Wesen nach der Bestimmung seiner Causalität ist Natur. Die Bedingung der Natur als einer ersten Ursache des Zufälligen ist Freiheit.

1363. 1) Natur allgemein und *formaliter* genommen: Natur eines Dinges; körperliche und denkende Natur.

2) *materialiter:* als Inbegriff der Erscheinungen zum Gegensatze mit der intelligiblen Welt.

Natur ist dem blinden Ohngefähr (Zufall) und der blinden Notwendigkeit (Schicksal) entgegengesetzt. Zum letztern, wenn ich nicht ausser der Welt eine Ursache annehme, gehören Wunder. *(Non datur abyssus saltus casus hiatus).* Naturnotwendigkeit dem Uebernatürlichen entgegengesetzt. Natur wird der Freiheit nicht entgegengesetzt, sondern davon unterschieden.

C. Allgemeines zu den Antinomien.

Kritischer Empirismus*).

1364. Die *principia subjectiva*, wenn sie objectiv erwogen werden, widersprechen sich, z. B.: alles hat einen Grund, widerspricht diesem Satz: nichts ist notwendig durch sich selbst u. s. w.

Man soll sich etwas schlechthin notwendig denken, weil alles, was ist, notwendig ist, alles aber nicht hypothetisch notwendig sein kann. Man kann sich aber nichts schlechthin Notwendiges denken. Man muss sich die Welt begrenzt denken; man kann sich aber auch nicht die Grenze denken.

*) Ueber die Entwicklung der skeptischen Methode schon in dieser Zeit vgl. die Andeutungen W. I. 30; II. 25, 41, 65, 112, 334, 336, 357 f., 377, 381, 391; VIII. 674, 686, 691 sowie besonders die Reflexionen 2 f.

1365. Notwendigkeit, Freiheit und Unendlichkeit sind die drei Steine des Anstosses der Vernunft, wider welche drei vernünftelnde Grundsätze sind, worauf sich der skeptische Gebrauch derselben gründet.

1366. Wir bedienen uns in der Tat der skeptischen Methode in vielen Fällen, um zu versuchen, ob ein Satz auch Allgemeinheit habe; denn wenn etwas Falsches daraus folgt, so beweist er zu viel.

1367. NB. Z. B. man macht die empirischen Sätze zu dogmatischen: dass die Seele ohne Einstimmung des Körpers nicht denke, in die Einsicht, dass sie nicht denken könne; darauf antwortet man aus eben dem Ton, dass vielleicht der Körper nur das Hilfsmittel wider das Hindernis desselben sei; hierwider werden wieder Einwürfe und Antworten gemacht. Während dessen begibt sich die Vernunft zu ihrer natürlichen Bestimmung *).

Die Antworten müssen nur als Retorsionen, und nicht als dogmatische Sätze betrachtet werden.

1368. Zwei contradictorische Sätze, deren Hypothesis falsch ist, können beide falsch sein, z. B. dass Gott sich im Raume in Ewigkeit, auch nicht in Ewigkeit bewege **).

1369. Zwischen zwei *logice oppositis* gibt's kein drittes, aber zwischen *realiter oppositis* (zwischen Existenzen) ist gleichgiltig = 0 ***). Bewegung und Ruhe sind nicht *contradictorie opposita*, denn beide stimmen nicht mit Gott und dem Weltganzen.

Die erste †) kann eingesehen werden, die zweite nicht.

*) Eine ganz analoge Gedankenfolge bei Hume im zwölften Capitel der *Philosophical essays concerning human understanding*[2] 237, 253 f.

**) Die Zeitbestimmung gibt den mit Rücksicht auf das Beispiel und die folgende Reflexion bestimmten Anfangspunkt. Man vgl. jedoch Nr. 1379.

***) Ein Uebergang also der ursprünglichen realen Opposition W. II. 75 zu der späteren dialektischen Kr. 532.

†) Nämlich die logische Opposition.

1370. Der Welt Einheit oder Vielheit*); der Welt Zufälligkeit oder Notwendigkeit: Abhängigkeit; der Welt Endlichkeit oder Unendlichkeit.

1371. Es gibt keine notwendige Vollständigkeit der möglichen Coordination, also auch keine notwendige Grenze eines Ganzen, in welchem die Qualität der Einheiten unbestimmt ist. Alle Grenzen sind Bedingungen eines Ganzen von zufälliger Grösse. Daher ist jedes Ganze nur zufällig determiniert in Ansehung der Grenzen, und die Möglichkeit noch mehrerer Teile ist das Leere. Daher weil die verflossene Zeit ein Ganzes ausmacht, so hat sie Grenzen, vor denen eine Zeit vorhergeht; die künftige, welche kein Ganzes ausmacht, hat keine Grenzen. Die Menge der Dinge in der gegenwärtigen Zeit macht ein Ganzes, was Grenzen hat, aus; und die Welt ist also im absoluten leeren Raum. Dagegen hat eine jede Reihe subordinierter Dinge notwendig *a priori* eine Grenze, und die *universitas* geht selbst auf alle möglichen, nicht bloss wirklichen Glieder, und das erste der Dinge kann durch die Vernunft eingesehen werden**).

Kritischer Rationalismus.

1372. Der *terminus* der Coordination *per analysin*, d. i. *a priori*, ist das Einfache; der *terminus* derselben *per synthesin*, d. i. *a posteriori*, ist die Welt. Der *terminus* der Subordination *a priori* ist die oberste Ursache, *a posteriori* die Totalität der Folgen. Die Vernunft erkennt ihre Einsicht für incomplet, die nicht in *terminos* eingeschlossen ist. Die Notwendigkeit der *terminorum* aber ist nicht objectiv. Sie kann aber auch nicht gedenken, wie ein *terminus* stattfinden soll, sowol der Coordination als auch der Subordination.

*) Den Gedanken an die Möglichkeit einer Mehrheit von Welten, der noch in der Dissertation problematisch besteht, ist in den Ausführungen bei Pölitz ausgeschlossen. Man vgl. a. a. O. 84, 115 f. und *Mitteilungen* a. a. O. 95 f.

**) Die letzte Reflexion gehört wol der Uebergangszeit zum kritischen Rationalismus an.

1373. Alle Axiome*), bei denen das Subject keinen Inhalt der Sinnlichkeit hat, und die doch dasselbe durch die Condition der Sinnlichkeit allgemein restringieren, sind falsch. Sie werden reduciert, wenn dem Subject die Condition der Sinnlichkeit wiedergegeben wird.

1374. Dass zwei Opposita zugleich falsch, aber nicht zugleich wahr sein können, weil in dem einen das Subject sinnlich und das Prädicat intellectual, im zweiten umgekehrt genommen wird; z. B.: es ist ein erster Anfang der Welt, und: es ist keiner. Im ersten bedeutet Anfang den obersten Grund, welcher beständig ist, im zweiten das oberste Glied der Reihe. Wird nun das erste sensitiv genommen, so ist's falsch; das zweite auch.

1375. Wenn etwas Intellectuales unter einer sinnlichen Bedingung betrachtet wird, so sind bei *praedicata sensitiva* ⟨die⟩ *opposita* falsch; *ex gr. quod non est in loco, nec est mobile nec immobile.* Doch diese Prädicate sind eigentlich nicht contradictorisch entgegengesetzt, sondern *contrarie realiter opposita.* Wenn Gott ⟨nicht⟩ in Oertern ist, so ist er weder in einem noch in vielen Oertern.

1376. Das *vitium subreptionis transscendentale* ist, wenn das Intellectuale für sinnlich (Aristoteles) oder das Sinnliche für intellectual gehalten wird, d. i. weiter als auf Bedingungen der Erscheinungen, auf Gegenstände an sich selbst ausgedehnt wird.

1377. In den Erscheinungen ist kein absolut Erstes anzutreffen; aber in der Synthesis des Verstandes wol. Also ist zwar kein erster Anfang, aber wol erste Ursache, Teil, Handlung u. s. w. Ein Erstes als Phänomenon würde als Grenze vom Nichts erscheinen. Die Antinomie der Vernunft ist also nichts anderes als die Verschiedenheit der Vernunftprincipien, sofern die *data* sinnlich, d. i. abhängig von Objecten, oder intellectuell, d. i. aus

*) K. verweist durch ein *vide pag. 72* auf die Bestimmungen über Zeit und Raum in Nr. 347, 356, 385, 401, 405, 1461.

dem Gemüt selbst gegeben werden, welche zwar in Ansehung einzelner möglicher Erfahrungen, aber nicht des Ganzen derselben zusammenstimmen. Daher *a posteriori* betrachtet alle Handlungen der Menschen empirisch bestimmt sind, *a priori* unbestimmt und frei.

1378. Für einen reinen Vernunftbegriff, z. B. Substanz, ist das Prädicat undurchdringlich zu enge, und für einen sinnlichen (Undurchdringlichkeit) ist der reine Begriff Substanz zu weit. Bei jenem muss man entweder vom Subject die Sinnlichkeit wegnehmen oder zum Prädicat hinzutun; bei diesem umgekehrt. *Praedicatum univocum* oder *aequivocum*. Es heisst im ersten Falle: ein Ding überhaupt, durch Verstand gedacht, steht unter Bedingungen der Sinnlichkeit, d. i. ist *phaenomenon*; im zweiten: eine Erscheinung ist *noumenon*, z. B. die Sinnenwelt ist ein absolutes Ganzes. Hier müsste das Prädicat so eingeschränkt werden: sie ist ein Ganzes, was sinnlich bestimmt werden kann; oder, vom Subject die Affection weggelassen: eine Welt (*noumenon*) ist ein Ganzes. Der Satz: die Seele ist einfach, ist transscendent, und ich muss entweder sagen: Ich, der ich die Seele denke, bin etwas Einfaches, oder: die Seele ist etwas, was physisch nicht kennbar ist. Kurz: einem Gegenstande als *phaenomeno* kann ein intellectuelles Prädicat nur zukommen, insofern es sinnlich bestimmbar ist*).

1379. Gott ist entweder im Raume ruhig, oder bewegt, oder beides zugleich (wie Körper auf der Erde), oder keines von beiden. Nun ist das letzte wahr, also sind alle andern, mithin der disjunctive Satz aus beiden ersten falsch. Die Wahrheit des letzten ist eigentlich die Erklärung der Falschheit beider ersten, denn Gott ist gar nicht im Raume.

Die Materie an sich besteht entweder aus unendlich vielen Teilen oder aus einer bestimmten Menge von Teilen. Keines von beiden ist wahr, denn es setzt die Totalität der Division des Raumes, und diese die absolute Realität desselben voraus.

*) Man vgl. W. II. 419 f.; VIII. 663.

1380. *Antithesis:* Eine Methode der Vernunft, die Oppositionen der subjectiven Gesetze zu entdecken, welche, wenn sie *per vitium subreptionis* für objectiv gehalten wird, Skepticismus *(in sensu obiectivo)* ⟨ist⟩; ist er aber nur eine Propädeutik, so ist's *methodus sceptica* zur Bestimmung der subjectiven Gesetze der Vernunft: *antithesis subiectiva.*

1381. Die Antithesis der Priorität: Möglichkeit und Wirklichkeit: Es ist kein Ding möglich ohne ein Wirkliches; es ist keine Wirklichkeit ohne unter vorausgesetzter Möglichkeit. Die Zergliederung der transscendentalen Begriffe ist die ganze ontologische Doctrin. Aber die Synthesis enthält lauter Antithesis; es ist kein Satz ohne Antithesis; und warum, wie widerstreiten sie sich*)?

1382. Wir können einen disjunctiven Satz als einen solchen vorher problematisch erwägen, nämlich als wenn seine Disjunction noch nicht ausgemacht sei; und dann heisst es: ein jedes Ding ist entweder *A* oder *B*, oder: sowol *A* als *B*, oder: weder *A* noch *B*. Etwas in der Welt ist entweder Natur oder Zufall, oder sowol Natur als Zufall, oder weder Natur noch Zufall. Wenn beides wahr sein kann, so ist die Opposition nicht richtig; wenn beides falsch sein kann, die Division nicht complet. (**Die Opposition ist richtig, aber die Division ist nicht complet: die Handlungen des Menschen sind nicht bloss Natur, keineswegs aber darum Zufall, sondern sie sind frei, d. i. auch anzusehen, als ob sie gar nicht in der Reihe der bestimmenden Gründe der Erscheinungen ständen, sondern *a priori* determiniert werden. Freiheit ist ein Vermögen sich *a priori* zum Handeln zu determinieren, nicht durch empirische Ursachen. Natur und Zufall setzen beide die Handlung unter Bedingungen *a posteriori*, nämlich die in der Zeit jede Begebenheit nach ihrem *positus* bestimmenden Glieder oder Weltveränderungen.)

Die Welt hat entweder einen Anfang (in der Zeit), oder ist

*) Man vgl. Nr. 1223 f. sowie die Bestimmungen der *Metaphysik* W. II. 291, 300, 375, 377, 391 und die dogmatische Fassung W. II. 317.

**) Das bis zum Schluss des Absatzes Folgende ist späterer Zusatz.

von Ewigkeit her. Weil hier der Welt eine Bedingung anhängt, nämlich die Zeit, die der Vollständigkeit widerspricht, so ist die Einteilung nicht complet, und sie ist weder ewig, noch in der Zeit angefangen, weil sie nicht total ist; denn als Erscheinung findet keine Totalität statt. Aber wenn ich sage, die menschliche Seele ist entweder in ihren Handlungen unter dem Mechanismus der Natur (wenn ich hinzusetze bloss, so ist dieses ein exponibler Satz) oder sie ist frei, oder beides zusammen, oder keines von beiden, so wird die Seele unter verschiedenem *respectu* genommen, teils als Phänomenon, teils als Noumenon, da ich mich ihres absoluten Selbst nicht bloss als Erscheinung *a priori* bewusst bin (Ich bin: ein Satz, der nicht empirisch ist); und da können beide Sätze wahr sein. Die Opposition ist nicht richtig, und die Totalität findet in ihr nicht statt als Phänomenon, aber wol als Noumenon in Ansehung des Phänomeni. Die Blume ist entweder rot oder blau oder keines von beiden: gelb, oder alles beides: violett.

1383. Wir müssen über die Natur philosophieren, als wenn die Welt keinen Anfang habe, und über Gott, als wenn sie keine Succession habe.

Gott als den obersten Punkt der Reihe ansehen ist eine Vermengung der Arten.

1384. Wie der Widerstreit der subjectiven Bedingungen oder ihre Voraussetzung die Wahrheit der objectiven nachahme und unterschiebe. Z. B. ein mathematisch Unendliches ist möglich, weil es den Regeln der Einsicht nicht widerstreitet; es ist unmöglich, weil es den Bedingungen der Comprehension widerstreitet. Alles hat seinen Grund, weil ohne dieses das Sein des Dinges nicht kann eingesehen werden; etwas hat weiter keinen Grund über sich, weil es den Bedingungen des Begriffes sonst widerstreiten würde. Es ist keine Freiheit (transscendentale); es ist eine. — Es ist ein absolut notwendiges Wesen, weil ohne dieses keine Begreifung; es ist kein absolut notwendiges Wesen, weil dasselbe der Einsicht widerstreitet. Werden aber diese Begriffe nur nach den Bedingungen der Apprehension genommen, so sind sie auf die Gegenstände der Sinne eingeschränkt, und haben auch nur eine restringierte Bedeutung, z. B. alles was geschieht, hat

in einer gewissen Ordnung einen ersten Grund; oder vielmehr die *axiomata* sind nicht transscendent, sondern gelten nur als Anticipationen, so dass sie nur von den *datis* der Sinne gelten, insoweit sie können verstanden werden; z. B. was geschieht hat einen Grund, weil ohne eine Regel, nach welcher es nach Gesetzen der Sinnlichkeit gegeben ist, man durch die Vorstellung keinen Gegenstand denken würde.

1385. Der Begriff eines *absolute necessarii* ist ein *conceptus terminator* (weil wir alles Zufällige durch einen Grund als notwendig ansehen müssen und endlich die Bedingung wegfallen muss); und da die Bedingung der Verständlichkeit wegfällt, so ist er nach den Gesetzen der Vernunft nicht einzusehen, indem er in der Reihe möglicher Einsichten etwas ist im Verhältnis auf die Folgen; und mit dem Nichts grenzt in Ansehung der Gründe. Der Begriff der Freiheit ist auch ein Grenzbegriff eines absoluten Anfanges; imgleichen der Begriff des Einfachen und überhaupt des Ersten. Alle Verstandesgesetze dienen zur Begreiflichkeit in der *seriei*.

1386. (*Die Möglichkeit, eben dasselbe Subject, was zur Sinnenwelt gehört, in Ansehung derselben Kategorien (der Ursache und der Existenz überhaupt) zu intelligiblen Wesen, also entweder zur intelligiblen Welt oder ausser aller Welt zu zählen, ist eigentlich die Möglichkeit, sich der Kategorie nicht bloss in Ansehung der Gegenstände der Sinne, sondern für Dinge überhaupt zu bedienen; aber nur als für etwas, was wir sonst nicht erkennen als nur, dass es nicht Erscheinung ist; welches ganz wol möglich ist, weil es nur die Möglichkeit zu denken, nicht das Gedachte durch Prädicate der Sinnenwelt zu bestimmen, bedeutet.

1) Dasselbe Wesen, welches als Glied der Sinnenwelt Causalität hat, die immer unter Regeln der Zeitbestimmung bedingt ist, kann als unbedingt in Ansehung der Zeit in Absicht auf dasselbe *causatum* in der Sinnenwelt freie Ursache desselben sein,

*) Ich vermute, dass die obige Auseinandersetzung eine jener Vorlagen bildet, die Kant bei der schnellen Ausarbeitung seines kritischen Hauptwerks vor sich hatte. Vielleicht ist Nr. 376 als Anfang der Reflexion aufzufassen.

d. i. es steht nicht unter der Bedingung der Zeitbestimmung und gehört doch zu einer Welt mit dem intelligiblen Substrat des *mundi noumeni*.

2) Alles, was in die Zeit gehört, gehört zu einer und derselben Welt, wenn es gleich als die Ursache der Dinge in ihr angenommen wird, und existiert zufällig; weil die Zeit nicht notwendig das Dasein der Dinge erfordert, und überhaupt Substanzen, die notwendig wären, zu gar keinem Ganzen und zu keiner Welt gehören. Es ist aber möglich, sein Dasein ausser der Zeit zu denken, also auch ohne es zu einer Welt zu zählen, mithin ohne ihm die Notwendigkeit zu rauben; und die Kategorie der Existenz ist wenigstens ein Begriff, der noch immer übrig bleibt, ungeachtet er nicht bestimmt erkannt werden kann, z. B. als Dauer ohne Zeit. Mit einem Worte, wenn Raum und Zeit als Eigenschaften der Dinge angesehen werden, so ist's nicht möglich aus dem Widerspruch herauszukommen.

Die Ursache, weswegen die ersten zwei Antinomien beide falsch sind, ist, dass ich ihnen beiden einen widersprechenden Begriff, nämlich eines Ganzen in Raum und Zeit, welches doch ein absolutes Ganze, folglich ein Ding an sich sein sollte, zum Grunde legen müsste. Denn der Widerstreit betrifft die Zusammensetzung und Teilung einer Anschauung, die notwendig in Raum und Zeit geschehen muss, weil diese selbst den Begriff derselben als Grösse möglich machen. Dagegen Causalität und Modalität der Existenz — oder besser — jene Antinomien betreffen die innere Möglichkeit der Erscheinungen selbst (als *quanta)*; die andern aber die Möglichkeit derselben durch etwas anderes, also die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit ihres Zustandes oder ihres Daseins selbst (d. i. die bedingte oder unbedingte Möglichkeit der Existenz).

Um die ersten Fragen zu beantworten, musste ich die Bedingungen unter den Erscheinungen allein suchen, die aber hier nie complet sind; um die zweiten zu beantworten, konnte ich das Unbedingte (weil es etwas anderes sein kann, als Correlatum) ausser der Erscheinung im Nichtsinnlichen suchen, und da konnten beide Sätze wahr sein. — Dadurch wird die Idealität des Raumes und der Zeit indirect bewiesen, weil Widersprüche mit sich selbst aus dem Gegenteil folgen. Aber ich habe sie auch direct bewiesen, und zwar daraus, dass synthetische Erkenntnisse *a priori* sind, dass diese aber ohne Anschauung *a priori* (reine) unmöglich

sind, dass endlich reine Anschauung, wo die Form derselben nicht vor dem Objecte im Subject gegeben ist, unmöglich sei, folglich dass wir nur Erscheinungen anticipieren können, mithin alle Gegenstände der Sinne lauter Erscheinungen sind.

Uebrigens bleibt die Erkenntnis Gottes denselben Gründen des gesunden Verstandes anvertraut wie vorher; nur die schwärmerische Waghalsigkeit, darüber durch Speculation zu entscheiden aus Unkunde des Vermögens der reinen Vernunft oder gar einer Anmassung nach der Analogie der Erfahrungsprincipien so hoch hinauf zu schliessen, ist benommen, und die Bestimmung gänzlich der Moral anvertraut.

Das Gegenteil von dem Satze, die Welt ist dem Raum und ⟨der⟩ Zeit nach unendlich, ist: sie ist nicht unendlich (gegeben); und da ist von beiden Sätzen der letztere wahr. Aber fragt man, was ist sie denn, wenn sie nicht unendlich ist im Raume oder der Zeit, so kann man auf zweierlei Art antworten: entweder sie ist endlich im Raume und der Zeit, und da stösst man auf lauter Ungereimtheiten, oder sie ist als ein gegebenes Ganze gar nicht im Raume und in der Zeit; denn in beiden kann ein absolutes Ganze nicht gegeben werden, weil sie ein Ganzes von Phänomenorum, d. i. von Vorstellungen der Sinne ist, die nur in der Wahrnehmung, nicht an sich selbst gegeben werden (obgleich der Grund zu den möglichen Wahrnehmungen der Sache an sich selbst ohne Wahrnehmung gegeben ist), und die, da der Progressus der Wahrnehmung niemals eine in der Wahrnehmung mögliche Grenze hat, einen Progressus ins unendliche verstattet, der also niemals ein absolutes Ganze ausmacht. Eben dieses gilt von der Teilung. Diese beiden Sätze können alle beide falsch sein, weil der eine mehr enthält, als zur Contradiction erfordert wird. Das ist die logische Auflösung der Antinomie. Sie sind aber auch beide falsch, weil sie mit eine unmögliche Bedingung enthalten, nämlich, dass Welt in Raum und Zeit ganz gegeben (oder als ein *compositum*, d. i. als Welt ganz gegeben), und dennoch in Raum und Zeit gegeben sei. Denn der erste Satz gründet sich auf die Voraussetzung, dass ein Ganzes der Erscheinungen an sich, und ausserdem ⟨als⟩ Vorstellungen gegeben sei, welches widersprechend ist. Und das ist die transscendentale Auflösung der Antinomie.

Zweitens. Das Gegenteil von dem Satze: alle Begebenheiten (Dinge) in der Sinnenwelt stehen unter dem Mechanismus der

Naturcausalität, ist: sie stehen nicht darunter. Hier können nicht beide Sätze falsch sein; aber sie könnten beide wahr sein, weil der zweite weniger in sich enthält, als zur contradictorischen Opposition erfordert wird. Denn da müsste hinzukommen, dass sie als Dinge der Sinnenwelt nicht unter dem gedachten Mechanismus stehen. Weil es aber noch stattfinden kann, dass die Dinge der Sinnenwelt, welche die Ursachen der Begebenheiten in ihr sind, auch als intelligibele Wesen betrachtet Ursachen sein könnten (denn das kann ohne Widerspruch, und ohne dass der Begriff Ursache Erkenntnis ist, gedacht werden), so könnten sie, sofern von Mechanismus der Naturnotwendigkeit ausgenommen werden, ohne doch dem zu widersprechen, dass sie als Dinge der Sinnenwelt dazu gehörten.

Der andere Satz, dass alle Dinge zufällig sind, weil sie in Raum und Zeit abhängig von einander und ihrem Dasein nach veränderlich bestimmt sind, kann eingeräumt werden, und der Gegensatz widerstreitet ihm nicht, dass es irgend ein notwendiges Wesen geben könne; denn dieses ist alsdann ausser dem Raume und der Zeit, mithin aller Abhängigkeit von der Welt, vielmehr alles von ihm abhängig zu setzen. LEIBNIZENS prästabilierte Harmonie ist vielleicht nur die Idee einer intelligiblen Welt ohne Raum und Zeit, in welcher die göttliche allgemeine Gegenwart das Princip des realen Nexus ist als einer intelligenten Ursache, wodurch die Verhältnisse, darin sich endliche Wesen anschauen (als der Form der Erscheinung) mit den Regeln einstimmig schon in der Schöpfung prästabiliert ⟨sind⟩ zur durchgängigen Harmonie mit der intelligiblen Welt, in der allein die unmittelbare Wahrheit ist*).

1387. In den *phaenomenis* ist Negation nichts anderes als Einschränkung, in dem reinen Verstande ist es Remotion, also das *qualitative oppositum* **) Die Limitation ist entweder bloss der Bestimmung oder der Gegenwirkung. Jene ist logische Aufhebung, diese reale. Bewegung wird entweder bloss als *defectus*, durch Mangel an Bestimmungsgründen, oder durch Reaction in

*) Ueber die Monadologie als „an sich richtigen Platonischen Begriff" vgl. W. IV. 399, 469; VI. 19, 25, 66. Man vgl. allerdings auch W. VI. 476.

**) Man vgl. dagegen Kr. 111, 182, 600 f.; *Metaphysik* 49 f.

Ruhe verwandelt. In der mathematischen Antinomie ist ein Satz des andern quantitatives Gegenteil; aber sie haben dieselbe Bedingung, und sind daher beide falsch. In den dynamischen Sätzen ist einer des andern qualitatives Gegenteil; aber die Bedingung ist verschieden. Daher können beide wahr sein.

1388. Dass beide *opposita* in den zwei ersten Antinomien falsch sein können, kommt daher, weil sie sich nicht *contradictorie*, sondern auch *contrarie* entgegenstehen; die Welt hat einen Anfang — sie hat nicht ⟨einen Anfang⟩, sie ist unendlich.

1389. (**In mundo non datur abyssus*, d. i. es gibt nichts Unbedingtes in der Sinnenwelt, denn dieses gehört zum Intelligibelen, die Sinne aber, wenn sie Raum und Zeit für Sachbestimmungen annehmen, hier ins unendlich Leere [oder Volle]. *In mundo non datur saltus*, d. i. alle Erscheinungen werden erzeugt durch aller Dinge Grade von 0 zu Etwas.

1390. *Mundus non est in abysso*, kein Anfang, Ende und Grenze der Welt; *in mundo non datur hiatus — saltus, vacuum.* Wir füllen allen Raum durch eine Art von Empfindung aus. *Nihil accidit per casum, nihil per fatum.*

1391. *In mundo (universo) non datur abyssus*, entweder der der Dinge oder auch der leeren Zeit und Raum. Eins von beiden ist notwendig, wenn Phänomena in ihrer absoluten Totalität, d. i. an sich gegeben sollen vorgestellt werden. Es ist hier keine Vollendung weder im Unendlichen noch der Grenze; aber alle Sinnlichkeit hat eine Ursache ausser sich, denn sie ist nicht ein Ding an sich.

*) Ein Nachklang der obigen Systematisierung der Antinomien: Kr. 280 f. Bei Pölitz findet sich in den hierhergehörigen Untersuchungen (88 f., 91, 94) ebenfalls keine Hindeutung der Bedeutung dieses Gesichtspunktes für die Antinomien. Ich schliesse, dass die obigen Versuche aus den letzten siebziger Jahren stammen.

1392. *Non datur hiatus:* weil wir sonst die Zeit und Raum an sich wahrnehmen müssten; *vacuum metaphysicum non datur.*

1393. *Abyssus, saltus, casus, fatum*[1]*:* sind insgesammt Begriffe des Unbedingten, welches in einem *mundo noumeno*, oder wenigstens in der Verknüpfung mit ihm gedacht werden kann, ⟨die⟩ auf den *mundus phaenomenon* aber nicht passen.

Die absolute Totalität der Zusammensetzung muss *in mundo noumeno* gedacht werden; im *phaenomeno* ist das Weltganze als nach Raum und Zeit gegeben, und dergleichen kann nicht gegeben sein. Im *noumeno* die absolute Totalität der Teilung; beim *phaenomeno* würde das *saltus* geben. Beim ersten, wo die Zeitbedingung nicht dem Dasein anhängt und keine Veränderung ist, die Ursache bedarf, kann Freiheit gedacht werden; bei dem zweiten würde sie *casus* sein. Im *noumeno* kann ein für sich notwendiges Wesen gedacht werden als Ursache der Welt; in dieser kann ich nach ihren Gesetzen kein anderes Verhältnis der Ursache der Welt zur Welt als in der Zeit gedenken, und da ist die Causalität immer zufällig, mithin die *causa* selbst.

1) *Hiatus; vacuum intermedium, circumfusum.*

1394. *Non datur saltus:* Jede Verschiedenheit (in der Erscheinung) ist ein Quantum. Das Quantum aber muss durch *repetitam positionem eiusdem* möglich sein; also muss 0 mit *A* als gleichartig, aber nur als verschwindend oder unendlich klein angesehen werden. Also ist kein Progressus in der Bestimmung eines Dinges zu einem andern Zustande als durch Steigerung derselben Qualität vom unendlich Kleinen an.

Alle Erscheinung ist *quantum*, und zwar *continuum*. Also auch die Erscheinung entgegengesetzter Bestimmungen desselben Dinges, d. i. die Veränderung ist ein *continuum*.

Non datur casus: Keine Begebenheit geschieht von selbst, sondern ist immer durch Naturursachen bestimmt. Auf diese Art ist aber keine absolute Totalität zu erwarten. Allein wenn ich sage, ein Wesen ist *a priori* und also von selbst Ursache

einer Begebenheit nach der Ordnung der Natur, d. i. die Art, wie es solche mit andern Begebenheiten verbindet, geschieht nach einer Naturordnung, so ist's Freiheit in einer Beziehung, nämlich zu dem Subject als Dinge an sich selbst, und Naturnotwendigkeit in einer andern Beziehung, als zu einem Subject als einem Teil in der Reihe der Erscheinungen. — *Non datur hiatus* I).

Non datur fatum: Alle Notwendigkeit ist Naturnotwendigkeit der Begebenheiten, d. i. immer durch andere Gründe in derselben Reihe bestimmt. Auf diese Art aber ist keine Totalität in der Reihe. Aber wenn ich die Reihe ganz beziehe auf etwas ausser derselben II), das kein Phänomenon ist, so kann absolute Notwendigkeit der ganzen Reihe sein; aber nicht in ihr, indem ich von den Teilen zum Ganzen gehe, sondern indem Alles in der Reihe von dem, was ausser ihr gedacht wird, abhängt.

I) *Non datur hiatus.* Es gibt keinen leeren Raum oder leere Zeit in der Welt; denn beides ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Durch einen Schluss aus dem Unterschiede der specifischen Schwere, ja auch der Figur einer Höhle die Möglichkeit des beschlossenen leeren Raums zu folgern, setzt doch voraus, dass er für sich ein Object der Wahrnehmung ist. Wenn er aber die Welt in zwei Teile durchschnitte, so würde doch ein *saltus* aus einem zum andern nötig sein, um sie zu verknüpfen, und der aus Nichts geschlossen werden könnte.

II) *Lex continui:* Die Verknüpfung des Bedingten mit der Bedingung ist immer Reihe; im dynamischen Felde aber ist die Totalität möglich durch etwas ausser der Reihe, d. i. was nicht Phänomenon ist[1]).

1395. Der Satz: In der Welt ist alles Natur, d. i. *non datur hiatus*, da etwas wider die Natur geschieht, und von ihrer Kette abgerissen ist.

[1]) Diese zweite Anmerkung ist wie die erste ein etwas späterer Zusatz Kants. Die Beziehung der letzteren auf die Worte „*Non datur hiatus*" im Text ist Zusatz des Herausgebers. Im Manuscript folgt Anm. I auf II.

1396. Die Welt ist: 1) dem Raum und der Zeit nach keine absolute Totalität, nicht unendlich noch endlich, (sondern ein Progressus, nichts weiter, weil wir nur von der möglichen Erfahrung reden können): *non datur abyssus; mundus intelligibilis* ist Totalität ohne Beziehung auf Zeit und Zahl und Progressus.

2) Der Teilung nach weder aus unendlich viel noch aus einer endlichen Zahl Teile bestehend (weil wir auch nur von der möglichen Erfahrung in der Decomposition reden). Daher keine Monaden. Aber *mundus intelligibilis* besteht nicht aus *substantiis phaenomenis*, also aus Monaden. Diese haben in ihrem äussern Verhältnisse nichts vom Raum, also nur innere Kräfte, d. i. *vires repraesentativae: non datur saltus.* Es gibt nichts Einfaches in Zeit und Raum, keine einfachen Veränderungen.

3) In der Welt als Sinnenwelt ist alles Natur, und darum ein unendlicher Regressus in der Reihe der Ursachen ohne *causa simpliciter tali*, denn es kann nichts schlechthin anfangen und leere Zeit, die nichts bestimmt, vorhergehen; aber zugleich als intelligible Welt (weil ich hier nicht die Verknüpfung des Raumes und der Zeit, sondern der Ursachen und Wirkungen, welche blosse Kategorien sind, denke) kann Freiheit gedacht werden, nämlich ohne durch Phänomena bestimmt zu sein, sie zu bestimmen. Aber Freiheit nur, wo *causalitas intellectualis* ist, d. i. an Intelligenzen, die durch Vernunft Ursachen sind.

4) In der Sinnenwelt[1]) alles zufällig, weil alles *rationatum* ist.

1397. *In mundo non datur abyssus, saltus, casus, fatum;* denn die Totalität der Verknüpfung des Bedingten mit der Bedingung, d. i. das absolute Ganze der Reihe der Verknüpfung ist entweder als der mathematischen, der Zusammensetzung der Erscheinung, oder der dynamischen Verknüpfung, der Ableitung des Daseins. Beide 1) der Art, wie die Reihe total gegeben wird, 2) wie eine ganz gegebene Reihe aufgelöst wird; mathematisch: der Composition oder Decomposition; dynamisch: das erste Entstehen oder das unbedingte Dasein überhaupt.

Non datur abyssus; nämlich die Totalität durch (die Welt ist weder als unendlich gegeben, noch als endlich in einem unend-

[1]) Im Manuscript: „In S. W.“

lichen Raume und der Zeit) einen unendlichen, erfüllten Raum und Zeit als gegeben, oder durch eine endliche Reihe, die absolut ganz in einem unendlichen leeren Raum und Zeit gegeben worden.

Non datur saltus[1]: Der Sprung in metaphysischem Verstande ist der Uebergang von einem *quanto* in der Erscheinung zum Einfachen = 0, als einem Teil, sowol in dem Begriffe der Erscheinung und ihrer Möglichkeit, als im Entstehen oder Vergehen derselben, d. i. der Veränderung. Alles in der Erscheinung ist *quantum*, sowol sofern es Zeit oder Raum enthält *(extensive tale)*, oder sie erfüllt, d. i. in der Zeit oder dem Raum enthalten ist *(intensive tale*, Realität in der Empfindung).

Non datur casus: Begebenheit ohne bestimmende Ursache (in der Welt). Die Totalität durch bestimmende Ursachen in der Reihe der Erscheinungen und überhaupt in der Zeit ist unmöglich. Das Entstehen von selbst *(casus)* ist auch unmöglich, aber die Handlung eben derselben wirkenden Subjecte als Dinge an sich selbst, sofern sie die Erscheinungen bestimmen, oder (indem sie selbst nicht in die Reihe der Phänomena gehören) durch sie nicht bestimmt sind, ist Freiheit. Also ist Verknüpfung der Begebenheiten nach Naturgesetzen durch Freiheit möglich; z. B. Handlungen aus intellectuellen Principien, nicht sinnlichen Antrieben.

Non datur fatum, d. i. absolute Notwendigkeit in der Erscheinung und dem Entstehen derselben, aber wol der intellectuellen Ursache, die von der Sinnenwelt kein Teil, auch kein Substrat ist.

[1]) *Saltus*[1]) ist die unmittelbare Verknüpfung der *oppositorum* in demselben Subject nach einander. Alle Erscheinungen sind *quanta*, und auch also alle Teile derselben; denn wäre etwas Existierendes einfach, so könnte es nur *per saltum* erzeugt werden oder vergehen. Allein die Möglichkeit zu erzeugen in der Zeit macht die Möglichkeit der Erscheinungen.

[1]) *est progressus immediatus a determinatione aliqua ad eius oppositum, ergo a mera negatione ad quantum vel viceversa.*

1398. *Non datur casus:* In der Welt geschieht alles nach dem Mechanismus der Natur, nämlich als Folge aus dem, was selbst geschieht, sofern die Welt ein Phänomenon ist; ausser sofern im Subject die Ursache dieses Mechanismus selbst ist, d. i. sofern es als Noumenon betrachtet werden kann, das sich von selbst, unabhängig vom Phänomenon, bestimmt, d. i. ⟨als⟩ reine Vernunft, als Princip der Spontaneität. Da geschieht alles zwar auch nach dem Mechanismus der Natur in der Sinnenwelt; diese Verbindung selbst aber gründet sich auf den Grund der Erscheinungen überhaupt.

Die Notwendigkeit der Begebenheiten in der Natur ist nicht die Notwendigkeit der Dinge selbst, d. i. der Existenz der Natur. Diese, wenn sie den Erscheinungen beigelegt wird, ist *fatum*. Folglich ist in der Existenz der Natur selbst keine innere Notwendigkeit, weil sie kein absolutes Ganze ist, mithin gänzlich ausser ihr.

Das Vermögen, Dinge an sich selbst vorzustellen und durch diese Vorstellung Ursache der Erscheinungen zu sein, ist ein Vermögen, nach dem Mechanismus der Natur, und doch von selbst zu handeln, d. i. Begebenheiten zu bewirken, ohne selbst von einer Begebenheit abhängig und bestimmt zu sein, d. i. Freiheit.

Das Vermögen, sich selbst ursprünglich Gesetze zu geben, ist die Freiheit. Das Vermögen, *independenter* vom Mechanismus der Natur diesen Mechanismus selbst zu bestimmen, ist Freiheit.

1399. *Non datur fatum.* Alles in der Welt ist zusammengesetzt, mithin zufällig.

Kriticismus, spätere Zeit.

1400. Alle Antinomien kommen daher, weil man das Unbedingte in der Sinnenwelt sucht.

1401. Die ganze Dialektik läuft darauf hinaus: Man will durchaus die Sinnenwelt für ein Ding an sich gehalten wissen, ob sie gleich nur im Raum und der Zeit gedacht werden kann.

Nun als Ding an sich muss allerdings absolute Totalität der Bedingung in ihr sein. Aber diese ist in Zeit und Raum weder der Composition noch ⟨der⟩ Decomposition noch der Entstehung nach möglich. — Allein, wenn alles bloss Phänomena, d. i. Vorstellungen sind, die jederzeit nur unter Zeitbedingungen etwas setzen können, so ist weder die Welt noch etwas in der Welt an sich gegeben, sondern alles nur so weit gegeben, als der Progressus reicht, und man widerspricht sich, wenn man ein *totum*, welches an sich gegeben sein soll, denkt, und doch es in Raum und Zeit setzt.

1402. Die Bestimmung unserer Vernunft in Ansehung der transscendentalen kosmologischen Ideen ist: 1) alles in der Sinnenwelt als empirisch bedingt anzusehen, daher immer in der Reihe der Bedingungen, und zwar in der Welt immer fortzugehen (nicht auf ein Unbedingtes ausser ihr zu springen), und dadurch seiner Vernunft keine Gemächlichkeit zu verschaffen: Regel des immanenten Gebrauchs.

2) Die Ueberzeugung zu verschaffen, dass alle Gegenstände der Erfahrung nichts als Erscheinungen sind, und ihnen Dinge an sich selbst zum Grunde liegen müssen, mithin den transscendenten Gebrauch des empirischen zu verhüten. Durch das letztere wird alle Antinomie gehoben, die bloss darauf beruht, dass Erscheinungen als Dinge an sich betrachtet werden.

1403. Das Grösseste und Uneingeschränkte ist einmalig (nicht: es fasst nicht alles in sich)[1]. Die absolute Totalität ist das in gewisser Absicht Uneingeschränkte.

Der Fortgang in der Construction einer Grösse ist entweder endlich oder unendlich. Beides betrifft nicht die Grösse des Dinges, sondern der Messung, und gilt nur von Erscheinungen (auch nicht der Totalität)[1].

Das Unendliche ist niemals gegeben, sondern nur die Bedingung der Möglichkeit des *progressus in infinitum* oder *indefinitum*.

[1]) Die Worte in der Klammer sind von Kant, wie es scheint, wenig später dem ursprünglichen Text hinzugefügt.

1404. *Opposita, logice* unter einer unstatthaften Bedingung, z. B. der Ausdehnung, sind alle beide falsch; z. B. die Seele ist entweder ausgedehnt im Raume oder unausgedehnt in demselben, d. i. ein Punkt. Opposita unter zwei verschiedenen Bedingungen sind nicht contradictorisch entgegengesetzt. Die Opposition ist unstatthaft und beide Sätze können wahr sein; z. B. der Wille als Erscheinung ist unter der Naturnotwendigkeit, und als intellectuell ist er frei. Beide Bedingungen sind in allen Wesen zu denken, aber nur am Willen bemerken wir die letzte.

1405. Dass in der Sinnenwelt in jeder Art der Verknüpfung nirgend ein absolut Erstes, auch keine Unendlichkeit als ganz gegeben vorgestellt werden könne, folglich keine absolute Totalität, beweist, dass das Absolute ausser ihr müsse gedacht werden, und dass sie selbst nur in der Relation zu unsern Sinnen bestehe.

Wenn das Erste nach blossen Bedingungen der Sinnlichkeit genommen werden kann, welches geschieht bei der Zusammensetzung und Teilung der Erscheinungen im Raum und der Zeit, so ist die Vollständigkeit des Regressus unmöglich, und immer ein Widerstreit zwischen der Behauptung der Vollständigkeit durch unendliche Reihe und der durch eine begrenzte Reihe.

Wenn aber das erste nicht notwendig eine Bestimmung im Raum und der Zeit ist (dynamische Idee), sondern auch zur intelligibeln Welt, die der sensibeln als Substratum zum Grunde liegt, gehören kann, so ist ein Erstes, mithin Totalität in derselben Welt möglich als Noumenon, und dagegen die Unendlichkeit ohne Totalität als Phänomenon zugleich möglich*).

1406. Wäre Zeit und Raum Bedingung der Existenz der Dinge an sich selbst, so würde man in der mathematischen Antinomie nicht sagen können: beide Gegensätze sind falsch, denn einer müsste wahr sein; noch in der dynamischen: beide können wahr sein, denn einer müsste falsch sein. Nun wird der Wider-

*) Man vgl. Kr. 536 f., 542, 544 u. o.

spruch nur darum angetroffen, weil Raum und Zeit als Dinge an sich doch ein Unbedingtes enthalten sollen.

1407. Die mathematischen Antinomien gehen auf das Wesen der Erscheinungen, die dynamischen auf Natur; die ersten auf Erscheinungen bloss durch Raum und Zeit, die zweiten durch Realgründe bestimmt.

1408. In den mathematischen Antinomien sind beide Sätze falsch, weil das Unbedingte ein Teil der Erscheinungen sein soll, und doch als ein solcher nie unbedingt sein kann. In den dynamischen können alle beide wahr sein, weil das Unbedingte den Erscheinungen zum Grunde gelegt wird, aber nicht ein Teil derselben ist, und der eine Satz von den Dingen in der Erscheinung, der andere von ihrer Beziehung auf den intelligiblen Grund gilt. Die zwei ersten Antinomien gründen sich auf die unbedingte Totalität der Bedingung, die zwei andern auf den unbedingten Grund der Existenz des Bedingten. Daher sind die zwei ersten falsch, die andern können wahr sein.

1409. Die Totalität der Zusammensetzung in der Sinnenwelt und der Teilung sind alle beide falsch, und müssen es auch sein, weil sie in Raum und Zeit genommen wird. Aber die Totalität der Ursache und Wirkung [1]), imgleichen der Notwendigkeit, kann beides wahr sein, weil die eine in der intelligiblen Welt, und die andere ganz ausser aller Welt im Intelligibeln, mithin ausser aller Abhängigkeit, d. i. Zufälligkeit betrachtet werden kann.

1) denn diese Begriffe gehören nicht notwendig Gegenständen der Sinne, wenn man nämlich dadurch nichts erkennen, sondern nur die Möglichkeit eines Gedanken davon haben will.

C. 1. Zur ersten Antinomie*).

Kritischer Empirismus**).

1410. Von der Schöpfung in der Zeit oder von Ewigkeit. Ein Dasein, worauf die ganze Dauer eines gegebenen Dinges folgt (der Anfang desselben) ist ganz wol denkbar, und dergleichen ist die Geburt eines Tieres. Aber ein Dasein, auf welches die ganze Zeit überhaupt folgt, als Definition des absolut ersten Anfangs, ist ein Widerspruch; denn die Zeit kann nur folgen, sofern etwas vorhergeht (was also in ihr nicht war). Das Vorhergehen aber setzt selbst eine Zeit voraus. Also kann nicht alle Zeit auf ein gegebenes Dasein folgen, denn die, auf welche eine gewisse ganze Zeit (die den Anfang des Dinges enthält) folgt, ist eine vorhergehende Zeit.

Die Definition des schlechthin ersten Anfangs ist das Dasein, vor welchem eine Zeit vorherging, da noch gar kein Ding war.

Wenn wir annehmen, es lasse sich ein Anfang denken, vor dem gar keine Zeit vorhergeht, so wird sich auch ein Ende denken lassen, auf welches gar keine Zeit folgt. Da würde man aber sagen müssen: eine Welt sei gewesen und nun nicht mehr, welches, da es doch eine Zeit, die auf die Dauer der Welt folgt, annimmt, ein Widerspruch sein würde.

1411. Der Anfang der Welt lässt sich nicht anders als ein Dasein denken, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist. Ein absoluter Weltanfang lässt sich weder in der Welt allein, noch in Abhängigkeit von Gott denken; denn in ihm müsste sonst ein Zustand gewesen sein, darin die Causalität der Welt nicht war. Im Laufe der Welt kann Gott die Ursache sein von einer Veränderung, ohne sich zu verändern***); denn der veränderte Zustand der Dinge bringt veränderte Verhältnisse zur göttlichen Tätigkeit (die immer dieselbe ist) hervor. Aber

*) Man vgl. auch die Reflexionen Nr. 329 f., 365 f. und 392 f.

**) Ueber Kants dogmatische Annahme der Unendlichkeit der Welt vgl. W. I. 292.

***) Ueber die Unveränderlichkeit Gottes vgl. W. I. 395; W. II. 129.

vor dem Dasein der Welt konnte nichts sich verändern, was zum Entstehen gewirkt hätte, als Gott selber.

1412. Vielleicht ist die Ewigkeit der Welt eine Folge der Unendlichkeit derselben als eines *quanti simultanei;* denn von einer eingeschränkten Zahl Ursachen müssen die Wirkungen ein Ende nehmen, von einer unendlichen aber sind die Combinationen und Folgen unendlich.

1413. Das verlaufene Unendliche, was einen Anfang hat, ist unmöglich. Wenn alles Künftige eine bloss mathematische Wiederholung ist, so ist die künftige Unendlichkeit als möglich anzusehen. Wenn das Künftige aber aus dem Vorigen oder sonst bestimmt ist, so macht es ein Ganzes aus, was durch irgend einen Grund durchgängig bestimmt ist, und seine Unendlichkeit ist nicht fasslicher als die der vergangenen und gegenwärtigen Zeit.

1414. Die Unendlichkeit der Welt der Grösse nach (Zeit und Raum) macht keine Schwierigkeit, sondern die ins unendliche ausgesetzte Prorogation des *termini* der Kette von Gründen, da das Interesse der Vernunft eine vollständige Begreifung erfordert.

Aber wenn man die Unendlichkeit auch als möglich einräumt, so bleibt noch die Frage, ob nicht leere Zeit und Raum die Welt begrenzen können, d. i. ob eine leere Zeit und Raum die Bedingung der Möglichkeit der Dinge sind.

1415. Ob die Welt hundert Millionen Sonnendicken gross sei, weiss ich nicht, weil es die Erfahrung nicht gelehrt hat. Ob sie unendlich sei, weiss ich nicht, weil ich es durch gar keine Erfahrung wissen kann.

1416. Die Welt lässt sich der Zeit nach mit keinem Wesen ausser der Welt vergleichen. Sie hat einen Anfang; aber nicht in Ansehung Gottes einen Ursprung, sondern eine Abhängigkeit. Ich kann die Dauer der Welt mit ihren Teilen wie eine Stunde mit Minuten vergleichen, aber nicht mit irgend einem Dinge, was von der Welt unterschieden ist. Eher konnte wol ein jedes Ding in der Welt gewesen sein, aber nicht die Welt selbst.

1417. Die Welt hat einen Anfang, d. i. einen Zustand, der keine Folge von einem andern Zustande ist: *terminus a priori non est aeternus a parte ante.* Denn wenn ein jeder Zustand der Welt eine Folge aus einem andern Zustand der Welt wäre, so würden alle Zustände der Welt einen andern Zustand der Welt vor sich haben; also würde ein Zustand der Welt von allen Zuständen unterschieden sein, welches *contradictio est.* Von der Welt Anfang ist bis auf die gegenwärtige Zeit keine Ewigkeit verflossen: *mundus non creatus est ab aeterno.*

Die Welt hat nicht eher erschaffen werden können; aber wir haben wol später existieren können. Wir können uns nicht deutlich vorstellen, wie die Causalität einer notwendigen Ursache anfange; denn wir denken uns immer, dass es vorher nicht gewesen sei. Wir müssen uns aber beim Anfange aller Dinge wol eine Relation derselben *a parte post* gedenken, aber keine *a parte ante,* also kein Verhältnis der Welt zu einer vorher verflossenen Zeit.

1418. Ob es ein *spatium absolutum* oder *tempus absolutum* gebe, würde so viel sagen wollen: ob man zwischen zwei Dingen im Raume alles dazwischen Liegende vernichten ⟨könne⟩, und doch die bestimmte leere Lücke bleiben würde, und ob, wenn ein ganzes Jahr Bewegungen und Veränderungen überhaupt aufhörten, nicht das folgende anheben könne, so dass ein leeres Zwischenjahr verlaufen wäre. Wir lösen diese Schwierigkeit nicht auf, sondern antworten unsern Gegnern durch die Retorsion, weil ihre ⟨Lehre⟩*) eben diese Schwierigkeit hat.

*) Man vgl. Kr. d. r. V. 68.

1419. In der Zeit ist die Welt entweder von Ewigkeit (zu aller Zeit *a parte priori*), oder nicht von Ewigkeit, doch aber in der Zeit (in einem Teil der Zeit *a priori*).

Beides ist falsch, denn der Teil der Zeit ausserhalb oder vor der Welt, oder vielmehr die absolute Zeit ist zwar eine Bedingung wirklicher, aber nicht nichtwirklicher Dinge, darin ihr *positus* in Ansehung des Vorhergehenden determiniert wäre.

1420. Die Incompetenz der Vernunft, der Sinnlichkeit selbst unter der Bedingung dieser Anschauung Schranken zu setzen, sowol der Ausbreitung als der Teilung, und beide der Zeit und dem Raume nach. Die Vernunft kann dem Empirischen in Ansehung des Rationalen Schranken setzen, und den Empirismus einschränken, z. B. dass alles ausgedehnt sei, dass vor allen Reihen in der Welt immer eine andere vorhergehe und kein erster Ursprung sei; aber sie kann den Sensualismus nicht einschränken.

1421. Die Unendlichkeit ist ein Begriff in Ansehung der Sinnlichkeit; er ist zwar für den Verstand, aber nicht für die Vernunft. Die Welt der Sinne ist notwendiger Weise unendlich, weil die Sinne aus sich selbst keine *terminos* entlehnen, als die eben darin bestehen, dass das Gemüt von andern afficiert wird*).

1422. Zeit und Raum verstatten allein Grenzen, aber nicht der Totalität. Der erste Anfang und die äusserste Grenze der Welt sind gleich unbegreiflich; denn es ist das erste ein Sein und Nichtsein zugleich, und beides scheint eine absolute Zeit und Raum, d. i. etwas, was da begrenzt und doch nichts enthält, anzuzeigen.

1423. (**Die Zeit und der Raum gehen vor den Dingen vorher. Das ist ganz natürlich; beide nämlich sind subjective

*) Man vgl. Nr. 1427 sowie andererseits Nr. 1433.

**) Für die nachfolgenden drei Reflexionen gibt das Jahr 1769 den Anfangspunkt, in allen dreien aber scheinen mir Anklänge an die Periode des kritischen Empirismus unverkennbar.

Bedingungen, unter welchen nur den Sinnen Gegenstände können gegeben werden. Objectiv genommen würde dieses ungereimt sein. Daher die Schwierigkeit von dem Orte der Welt und der Zeit vor der Welt. Doch ist in der absoluten Zeit kein Ort bestimmt ohne wirkliche Dinge; also kann die absolute Zeit keinen Grund der Erklärung der *phaenomenorum* abgeben.

1424. Wären Raum und Zeit etwas an sich Gegebenes, so müssten sie als unendliche Grössen betrachtet werden. Nun sind sie nichts als Formen ins unendliche zu vergrössern oder zu verkleinern.

1425. Wenn Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge an sich selbst wären, so würde daraus, dass sie mathematisch unendlich sind, d. i. der Progressus in ihnen, sofern sie als unendlich ganz gegeben sind, grösser sei als alle Zahl, nicht folgen, dass sie unmöglich, sondern für uns unbegreiflich sind. Nun aber sind Raum und Zeit nicht Dinge an sich selbst, und ihre Grösse nicht an sich selbst, sondern nur durch den Progressus gegeben. Da nun ein Progressus *in infinitum*, der ganz gegeben wäre, ein Widerspruch ist, so ist ein *infinitum mathematicum datum* unmöglich, aber ein *quantum in infinitum dabile* möglich. Daraus folgt aber auch nicht, dass der Raum und Zeit an sich Grenzen haben, denn das ist auch unmöglich, sondern nur, dass sie gar nicht Dinge an sich selbst sind, sondern immer nur die Grenzen haben, wo unsere Gedanken und Vorstellungen stehen bleiben.

Kritischer Rationalismus.

1426. Ursache und Anfang sind, jenes intellectuell, dieses sensitiv. Der Anfang ist nur in der Welt, aber nicht vor der Welt. Warum Gott die Welt nicht eher erschaffen? Gott ist in keinem Verhältnis gegen die absolute leere Zeit.

1427. Die Welt *intellectualiter* betrachtet hat keinen Anfang; nicht weil sie eine unendliche Zeit gedauert hat, denn alsdann

würde sie *sensitive* betrachtet werden, sondern weil sie in diesem Betracht gar nicht in der Zeit erwogen wird.

Sensibilis mundus hat keinen Anfang, weil ein erster Anfang unmöglich ist. Der so die Welt *sensitive* betrachtet, erkennt in derselben keine Grenzen.

1428. Die Welt sinnlich vorgestellt hat kein Erstes, d. i. keinen Anfang, aber wol durch die Vernunft; d. i. kein Erstes der Zeit, aber wol ein Erstes der Ursache. Beides hat mit einander nichts gemein.

Ebenso hat die Welt der Grösse nach sinnlich vorgestellt keine Grenzen durch den leeren Raum, aber wol Schranken der Realität.

1429. Jede Reihe hat ihren Anfang; aber dass die ganze Reihe einen Anfang habe, setzt voraus, dass sie ganz könne betrachtet werden.

1430. Ein erster Anfang lässt sich nach Gesetzen der Sinnlichkeit nicht denken. Eine Folge ohne Anfang nicht nach Gesetzen der Vernunft.

1431. Gott hat die Welt von Ewigkeit her erschaffen (d. i. sein Ratschluss ist ewig *a parte ante et post*, oder eigentlich ohne *ante et post;* aber dieser Ratschluss heisst in Ansehung des Anfangs der Welt: Schöpfung, in Ansehung der Fortdauer: Erhaltung), aber dadurch nicht eine ewige Welt erschaffen (die Ewigkeit gehört im ersten Fall auf die göttliche Handlung, im zweiten auf das Product derselben, welches eine dergleichen Bestimmung nicht haben kann). Denn die Ewigkeit Gottes ist seine Dauer ausser aller Bedingung der Zeit, die Ewigkeit der Welt aber ist in der Zeit. Die Dauer der Welt kann man also mit der Dauer Gottes in kein gemeinschaftliches Maass bringen *).

*) Man vgl. *Metaphysik* 226, 237.

1432. Dass Gott die Ursache der Welt sei durch seine Natur kann angenommen werden, ob er gleich nicht der Urheber ist.

Dass Gott der Urheber der Welt sei, d. i. dass sie auf seinem Ratschluss beruhe, kann angenommen werden, ob er gleich nicht der Schöpfer ist, d. i. sie in der Zeit hervorgebracht hat.

Ein Anfang in der Welt lässt sich denken, aber nicht ein Anfang der Welt, weil dazu eine eingebildete Zeit erfordert wird. Denn die Welt soll nicht bloss durch einen Andern sein, sondern werden, da sie vorher nicht gewesen.

Es lässt sich auch nicht der Aktus der Schöpfung gedenken, d. i. da ein Aktus anhebt zusammt seiner Wirkung; denn in notwendigen Wesen hebt nichts an.

Es lässt sich auch, wenn man gleich dieses als möglich annähme, kein Bewegungsgrund der Freiheit denken, in der absoluten Zeit zu existieren.

Die Welt ist immerwährend, nicht darum, weil sie in der ganzen absoluten Zeit ist, sondern weil diese gar nicht stattfindet. Weil vor der Welt keine Zeit ist, so ist die Welt zu aller Zeit.

Die Ewigkeit ist ein uneingeschränktes Dasein eines Dinges. Also nur das notwendige Wesen ist ewig. Was in der Zeit ist, ist immerwährend, aber nicht ewig, denn es ist in der Zeit entweder gewesen, oder noch, oder wird doch sein.

1433. Eine unendliche, vergangene Reihe von Erscheinungen würde eine unendliche Dauer der Sinnlichkeit, mithin eine Erscheinung, deren Vorstellung wieder Erscheinung wäre, voraussetzen.

1434. Die Welt, wie sie anfängt, lässt sich nicht denken nach Gründen der Vernunft, und ohne Anfang nicht nach Gründen der Sinnlichkeit*).

*) Man vgl. *Mitteilungen* a. a. O. 82 und gegenüber der obigen Ausführung Nr. 1421.

1435. Die Welt kann nur einen Anfang haben für die sinnliche Anschauung. Denn der Anfang ist eine Grenze der Erscheinung *ab antecedenti.* Aber ein solcher Anfang setzt selbst ein sinnliches Subject voraus, was selbst zur Welt gehört und also niemals einen ersten Anfang anschauen kann. Sie hat also keinen Anfang. Aber diese Grenzenlosigkeit gehört nicht zu der Grösse der Dinge, die da erscheinen, sondern ihrer Erscheinung; in dem reinen Verstande hat sie einen Ursprung.

1436. Dass in der Reihe und dem Aggregatum der Sinnlichkeit kein Anfang und keine Totalität, d. i. Bestimmbarkeit in Ansehung der *omnitudinis* ist, kommt daher, weil das All hier für die Bestimmung nach Bedingungen der Sinnlichkeit, folglich der Hinzutuung oder des Fortgangs ohne Grenzen muss hinreichend sein. Dieses ist aber kein Urteil über die Welt an sich selbst, bei deren Begriff das All vorhergeht, und daraus jeder Teil allein bestimmbar ist. Es sind in dieser Reihe nicht wahre Dinge und wahre Ursachen, sondern nur Erscheinungen, und die Erscheinung überhaupt muss ohne Ende sein, weil in ihr allein die unbestimmte Handlung der sinnlichen Erkenntnis ohne Ende fortgehen kann.

1437. Die Totalität desjenigen, was nur durch einen Progressus ins unendliche gedacht werden kann, ist unmöglich; was bloss durch einen Verstandesbegriff als *quantum* gedacht wird, kann auch als unendlich gegeben*) vorgestellt werden, denn es ist vor dem Progressus gegeben.

1438. In der Sinnenwelt ist alle Einheit (Synthesis) nur die des Regressus. Ohne Grenzen ist nichts darin gegeben. Also auch nicht in Raum und Zeit, die unbegrenzt sind, nichts mit einer absoluten Totalität der Synthesis, nichts Unbedingtes gegeben.

*) Man vgl. Nr. 357.

1439. Die Unendlichkeit des Regressus und die Totalität lassen sich nicht vereinigen. Die Begrenzung im Regressus der Erscheinungen lässt sich nicht mit Raum und Zeit d. i. der Sinnlichkeit vereinigen.

1440. Ein *quantum* ist *infinitum*, in welchem ein unendlicher Progressus möglich ist. Also [Menge] kann als unendlich betrachtet werden. *Infinitum actuale* wäre das, wo der Progressus total wäre.

1441. Im Unendlichen ist die Schwierigkeit, die Totalität mit der Unmöglichkeit einer *synthesis completae* zu vereinbaren; folglich ist die Schwierigkeit subjectiv. Dagegen ist das *potentialiter infinitum (infinitum coordinationis potentialis)* sehr wol begreiflich, aber ohne Totalität.

1442. Die Schwierigkeit, sich ein *quantum simultaneum* als unendlich vorzustellen, beruht auf der Natur des menschlichen Verstandes, der ein *totum* seiner Möglichkeit nach nur synthetisch denken kann, d. i. *successive addendo unum uni.* Die Synthesis aber, die ins unendliche gehen soll, ist niemals complet. Dagegen kann man ein *infinitum successivum* wol denken, eben darum, weil die Synthesis keine *terminos* hat. Allein eben um deswillen ist es auch nach der Natur unseres Verstandes unmöglich, sich diese successive Reihe als ganz und vollendet in der Idee eines Wesens zu gedenken.

1443. Unendlichkeit ist die absolute Unmöglichkeit einer vollständigen Synthesis (nicht der Vollständigkeit des Objects) der Composition oder Decomposition eines gegebenen Gegenstandes. Die Erscheinung ist unendlich, und die Teilung derselben geht ins unendliche. Diese Unendlichkeit trifft sowol die dynamische als mathematische Synthesis. Dagegen im Intellectuellen ist die Synthesis vollständig; aber die Bedingung, diese Vollständigkeit *in concreto* zu erkennen, ist sinnlich (ein Erstes oder Aeusserstes). Die Vernunft also fordert Unabhängigkeit vom Sinnlichen, aber die Bestimmung ihres Begriffs kann nur sinnlich sein (Antinomie).

Die *omnisufficientia* der Vernunft, als bestimmend angesehen, ist in Ansehung unserer ein Ursprung praktischer Gesetze unserer Vernunft, welche die Vollständigkeit als Hypothese notwendig voraussetzen.

Kriticismus, erste Periode.

1444. Es ist keine unendliche Welt sich vorzustellen möglich. Nun ist aber die Welt (Phänomenon) und die Zeit nur etwas in der Vorstellung. Wollte ich sagen, ob nicht eine unendliche Welt an sich selbst möglich sei, so ist die Sinnenwelt nichts an sich selbst. So weit ich nur zurückgehen will, ist die Welt endlich. Ins unendliche zurück die Welt zu erkennen ist unmöglich; also ist die Sinnenwelt, so weit ich gehe, immer endlich. Aber ist Welt also *a parte priori* zu messen?

1445. Die Grenzen der Erscheinung können nicht erscheinen. Daher kann keine endliche Welt den Sinnen vorgestellt werden. Wenn ich eine Hand aus der Welt strecke, so erscheint sofern die grössere Welt; der übrige Raum erscheint nicht, ausser sofern ich etwas hereinsetze. Also ist die Erscheinung ohne Gegenstand (das Leere) nicht möglich. Aber eine unendliche Zeit *a parte ante* ist zwar in der Erscheinung notwendig, und im Vernunftbegriffe findet die mathematische Grösse gar nicht statt; aber dabei kann der Verstand nicht zur völligen Exposition der Sinnlichkeit zureichen.

Dies will nur sagen *), wir können uns keine absolute Totalität nach empirischer Synthesis denken, aber müssen doch eine nach reiner intellectueller denken, weil alles Zufällige eine vollständige Ursache, zwar nicht in sich, doch ausser sich haben muss. Wir haben kein Bild, aber doch einen Begriff. Denn vom Unendlichen ist kein Bild möglich, und vom Endlichen in der unendlichen Zeit und Raum kein Substratum dieses Bildes. Wir können im leeren Raum und leeren Zeit nicht die Stelle des Anfanges der Welt bestimmbar gedenken, wie etwas in der Zeit schlechthin anfangen könne, noch weniger, wie die Zeit selbst anfangen könne.

*) Zugleich bezogen auf § 381 von Baumgartens *Metaphysica*.

1446. Wenn eine Grösse als ein Ding an sich selbst gegeben ist, so geht das Ganze vor der Composition voraus, und da kann ich darum, dass diese Zusammensetzung niemals vollendet werden, und also die *quantitas* derselben niemals ganz erkannt werden kann, nicht schliessen, dass ein solches unendliche Quantum unmöglich sei. Es ist uns nur unmöglich nach unserer Art Grössen zu messen, es ganz zu erkennen, weil es unermesslich ist. Daraus folgt nicht, dass nicht ein anderer Verstand ohne Messen das Quantum als ein solches ganz erkennen könne.

Ebenso mit der Teilung.

1447. Ein Ding an sich selbst hängt nicht von unseren Vorstellungen ab, kann also viel grösser sein, als unsere Vorstellungen reichen. Aber Erscheinungen sind selbst nur Vorstellungen, und die Grösse derselben, d. i. die Idee ihrer Erzeugung durch den Progressus, kann nicht grösser sein als dieser Progressus; und da dieser niemals als unendlich gegeben ist, sondern nur ins unendliche möglich ist, so ist die Grösse der Welt als Erscheinung auch nicht unendlich, sondern der Progressus in ihr geht ins unendliche.

Kriticismus, spätere Zeit*).

1448. Was nur durch die Composition gegeben wird, ist immer endlich, obgleich die Composition ins unendliche geht.

1449. Das Unendliche an einer Sache an sich selbst ist nicht möglich, aber wol das Unendliche einer gegebenen Erscheinung; weil wenn hier die Vorstellung nicht ganz gegeben ist, auch die Sache nicht gegeben ist, denn der Gegenstand ist hier nur Vorstellung.

1450. Nach den Gesetzen der Erscheinung ist ein Regressus *in infinitum* nicht unmöglich, aber wol in der *subordinatione in-*

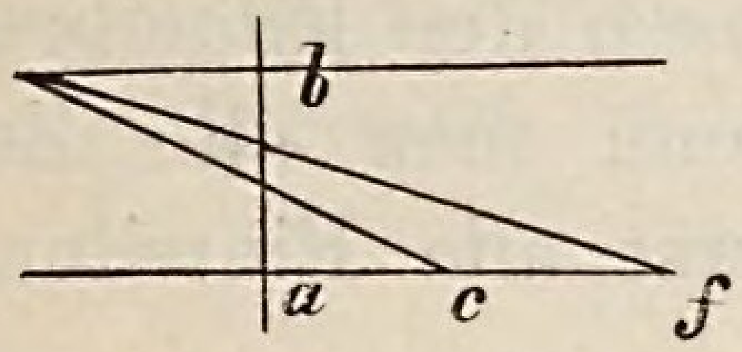
*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

tellectuali. Jene ist subjectiv unmöglich ganz zu gedenken. Die Totalität ist unmöglich.

1451. Ein Vernunftbegriff (Welt, Freiheit und Notwendigkeit) zeigt niemals ein Object, nämlich der Anschauung an; folglich kann die Frage, ob die Welt einen Anfang habe, nur so viel sagen als: ob ich einen reinen Vernunftbegriff empirisch exponieren könne. Hier ist wirklich keine objective Frage. Also ist sie auch nicht problematisch, sondern man kann sie jederzeit beantworten mit: Nein; nämlich ein solches Object kann nicht empirisch vorgestellt werden. In der Metaphysik gibt's keine Ungewissheit.

C. 2. Zur zweiten Antinomie.

Dogmatismus*).



1452. Wenn darum, weil die Linie *ab* ins unendliche geteilt werden kann, sie auch wirklich aus unendlich viel Teilen neben einander besteht, so muss auch die Linie *af* darum, weil unendlich viel Teile auf ihr getragen werden können, wirklich aus unendlich viel Teilen bestehen, und wenn das erste nicht folgt, das zweite nicht folgen. Weil auch die Linie *ab* in einer endlichen Zeit zurückgelegt werden kann, und jedem Zeitteilchen eine Geschwindigkeit correspondieren kann, womit der Raum *ac* oder *cf* zurückgelegt werde, so müsste, wenn jene unendliche Menge Teile wirklich wäre, auch die Zurücklegung eines unendlichen Raumes in einer endlichen Zeit möglich sein**).

Wenn alle Teile der möglichen Einteilung zugleich wirklich wären, so würde es eine absolute Grösse des Raumes geben, die aus der Menge aller Teile bestimmbar wäre. Da aber zu einer unendlichen Menge eine unendliche Zeit gehört, sie ganz zu er-

*) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

**) Eine verwandte Ausführung gibt der dritte Lehrsatz der *Monadologia physica* W. I. 462.

kennen, so würde eine unendliche Zeit ganz gegeben werden können.

1453. Physische Teilung*) ist die Dislocation des Mannigfaltigen: Versetzung. Der Raum ist nicht physisch teilbar.

Kritischer Empirismus.

1454. *Quicquid est compositum, quia ante compositionem quicquid datur est simplex, necessario constat simplicibus, sed non ideo quodlibet quantum est compositum et totum.*

1455. Ein jedes Ganze ist teilbar oder hat Teile, die unterschieden werden können, aber ist nicht darum zusammengesetzt; denn bisweilen sind die Teile nur durch Teilung möglich.

1456. Ein jeder Körper kann allererst nach der Einteilung als zusammengesetzt betrachtet werden. Wenn man alle Zusammensetzung aufheben will, muss zuvörderst alle Einteilung als vollendet gedacht werden.

1457. *Quaestio hic proprie est, utrum compositum reale possit cogitari tamquum quantum continuum sive tamquam discretum; si sit continuum, non foret nisi vis quodam in spatio, vel tempore adstrictum***).

1458. *Spatium est quantum, sed non compositum*, weil der Raum nicht entspringt, indem die Teile gesetzt werden, sondern die Teile nur möglich sind durch den Raum; ebenso die Zeit. Die Teile lassen sich wol besonders *abstrahendo a ceteris*, aber nicht

*) Der gleiche Terminus in gleichem Sinn in den *Metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft* W. IV. 395 f.

**) Also der S. 124 charakterisierten Zeit entstammend.

removendo cetera gedenken; und sie lassen sich also wol discernieren, aber nicht separieren, und die *divisio non est realis, sed logica.* Weil alle Materie der Teilbarkeit nach scheint auf den Raum anzukommen, den sie erfüllt, und sie so teilbar ist wie dieser Raum, so fragt sich, ob die Teilbarkeit der Materie nicht ebenso wie des Raumes bloss logisch sei*).

1459. *Omne compositum substantiale constat ex substantiis simplicibus. Quoniam enim partes sunt substantiae, existentia earum est subsistentia, et possunt existere, etiamsi non sint invicem compositae; ergo compositio omnis potest abrogari, ita ut tamen omnes partes talis compositi supersint. Abrogata autem omni compositione superstites partes sunt simplices.*

Dieser Beweis geht nur aufs *compositum substantiale*, und dessen Möglichkeit kann *a priori***), d. i. *synthetice* gedacht werden, weil alsdann *partes non compositae* die *principia* der Synthesis ausmachen, wodurch die Idee des *compositi* entsteht. Aber ein *compositum accidentale* ist nicht allemal von der Art. Zeit und Raum haben keine Teile, die auch ohne alle Zusammensetzung stattfinden könnten.

Kritischer Rationalismus.

1460. Wenn die Phänomena verschiedener Substanzen *(quae sunt in locis diversis)* wirklich viel Substanzen sind, so besteht alle Materie aus einfachen Teilen. Die Menge dieser einfachen Teile kann nicht unendlich sein***), denn sonst würde sie dadurch, dass sie sich von einander entfernen, ins unendliche ihre Ausdehnung vermehren; und wenn zwischen zwei eine endliche Geschwindigkeit ist, wird die Geschwindigkeit der Oberfläche unendlich sein. Wenn es nicht Substanzen sind, sondern nur Phänomena, so bestehen sie gar nicht aus einfachen Teilen.

*) Der Gedanke hat in den Schriften bis 1766 kein Correlat. Man vgl. die entgegengesetzten Erörterungen W. I. 461, 464 f.; W. II. 287, 294 f., 331 f. Ungleich bestimmter aber lautet die Entscheidung W. II. 397, 420. Es bleibt also als wahrscheinlicher Zeitpunkt das Ende der sechziger Jahre.

**) Der Sinn des *Apriori* ist also nicht der kritische.

***) Man vgl. W. II. 422; aber auch noch W. IV. 399.

Demnach sind sie ins unendliche teilbar, aber kein angeblicher Teil ist wirklich unendlich. Wenn die Menge der Teile eine endliche Zahl von einfachen Substanzen ausmacht . . .[1]).

1461. Der Substanz kommt nicht das Prädicat des Raumes und des Ortes zu, sondern der sinnlichen Vorstellung. Körperliche Teile sind comparative Substanzen, nach Gesetzen der Sinnlichkeit, und *phaenomena substantiata.* Die Qualität der Substanz in einem Körper (nicht seines Raumes) ist aus der Grösse der Wirkung unter derselben Geschwindigkeit zu urteilen. In Ansehung derselben ist nun nichts Einfaches. Nun fragt sich, ob in Ansehung des Raumes etwas Einfaches und eine bestimmte angebliche Zahl sei.

1462. *Corpus non est compositum substantiale, sed phaenomenon substantiatum, et tam compositio quoad spatium quam divisio sunt phaenomena conjunctionis et divisionis. Si substantia composita, cuius phaenomenon est corpus, concipiatur constare e simplicibus, phaenomenon ipsius ideo e talibus non constat. Praeterea spatium rationes possibilitatis phaenomeni continet; quicquid itaque ita praesens est, ut eius praesentia sit actio in spatio, huius conditionibus adstringitur.*

1463. *Non datur simplex phaenomenon; erit enim pars definita omnis phaenomeni; ergo occupant partes spatii atque temporis, quae iterum est spatium atque tempus; igitur percurrendo phaenomena a simplici ad simplex non datur transitus nisi per infinita intermedia.*

1464. *Quia spatium est phaenomenon, corpora sunt praesentiae externae plurium substantiarum phaenomena. Ergo quamquam omnis compositio in toto substantiali, tamen non ideo in externae praesentiae phaenomeno tolli potest. Cum spatium externae praesentiae possibilitatis rationes contineat, necessitas divisionis non ulterius pertingitur in composito, quam per conceptum spatii admittitur. Fac simplex in spatii*

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

parte assignata praesens esse, spatium limitaret vel objective, ergo esset objectivum aliquid.

1465. *Compositum substantiale intellectualiter spectatum est quantum discretum, quod constat simplicibus; idem ut phaenomenon est quantum continuum* *).

Kriticismus, erste Periode**).

1466. Alle Zusammensetzung kann aufgehoben werden: nämlich so viel zusammengesetzt worden, kann auch getrennt werden. Alsdann aber bleiben einfache Teile übrig, wenn die Zusammensetzung von einfachen Teilen geschehen ist, oder Grössenteile, wenn sie aus solchen geschehen ist. Das Einfache wird der Grösse, und das Zusammengesetzte dem Getrennten entgegengesetzt.

1467. Was aber alle Teile der Grösse betrifft, so gibt's vom *continuo* nur *omnitudinem collectivam.* Jede Grösse enthält die Möglichkeit einer Zusammensetzung, ist aber darum nicht zusammengesetzt.

1468. Dass ein jedes *compositum substantiale* aus einfachen Teilen bestehe bedeutet nicht, dass durch die Zergliederung des Begriffs des *compositi* man auf einfache Teile komme, sondern dass nach den Gesetzen der menschlichen Erkenntnis das Materiale des Zusammengesetzten, d. i. das Einfache, vor der Form vorausgehe. Es beweist also nichts objectiv.

1469. Alle Erscheinungen stehen als Vorstellungen in der Zeit, und werden in der Zeit bestimmt. Als ein Teil einer ganzen Erscheinung kann sie nicht in einem Augenblicke, sondern ⟨muss⟩ in einem Teile der Zeit bestimmt werden (genetisch

*) Eine Fortsetzung bildet im Manuscript Nr. 1152.

**) Die Abgrenzung der Reflexionen gegen die vorhergehende Periode ist nicht sicher. Man vgl. *Metaphysik* 93 f., 104 f.

apprehendiert werden)*). Ein Teil der Zeit liegt zwischen zwei Grenzen und also zwei Augenblicken, ist also selber eine Zeit, mithin jeder Teil der Erscheinung exponibel**) in der Zeit; also so wie die Zeit selbst besteht sie nicht aus einfachen Teilen.

1470. Die Substantialität der Teile eines Körpers ist nur respectiv, nämlich ein jeder Teil existiert ohne dem andern zu inhärieren. An sich selbst aber sind es nicht Substanzen, sondern Phänomena. Das Phänomenon aber einer jeden Substanz, wenn es in der Erfüllung des Raumes besteht, ist nur durch die Bedingung des Raumes möglich, nämlich nur nach Gesetzen der Continuität, und nicht durch die Zusammensetzung aus Einfachem, sondern jederzeit als eine Grösse, deren Teile alle wiederum Grössen sind.

1471. Man kann sagen, die Materie ist ins unendliche teilbar, aber nicht, sie besteht aus unendlich viel Teilen. Etwa ebenso wie Euclid: „zwei Parallellinien, ins unendliche gezogen, können nicht zusammenstossen", ist nicht mit dem Satze einerlei: „sie stossen in einer unendlichen Weite zusammen." Denn das letztere würde einen Triangel geben, dessen Winkel mehr als zwei Rechte enthielten. Ebenso ist es mit dem Satz: „der Weltraum kann ins unendliche verfolgt werden" und dem: „er ist unendlich" (das letzte können wir vom reinen Raum sagen, aber nur als Idee) bewandt. Man kann auch einen Beweis davon führen, dass, wenn ein gegebener Raum aus unendlich viel Teilen besteht, der Weltraum unendlich sei***).

1472. Wir finden an den Körpern nichts als die Undurchdringlichkeit und die Teilbarkeit, d. i. die Möglichkeit der Teile ohne Verbindung mit den andern zu sein. Daraus folgt nun nicht, dass einige dieser Teile die letzten, d. i. unteilbar sind, als

*) Man vgl., was Kr. Beil. I. 99 von der Apprehension der Anschauung im Gegensatz gegen die Apprehension der Empfindung (Kr. 209) gesagt ist.

**) Ueber die Exposition der Erscheinungen in der Zeit s. *Metaphysik* 92 f.

***) D. i. im Sinne der „unendlichen gegebenen Grösse". Man vgl. Kr. d. U. 91 f.

nur vermittelst des Begriffs Substanz. Es ist aber dieser Begriff in Ansehung der Erscheinung nur bloss das Beharrliche in Ansehung der Veränderungen d. i. der Teilungen, und bedeutet nicht das letzte Subject aller Relation. Daher ist der Körper Substanz. Aber *in sensu intellectuali* ist ein *corpus mysticum* keine Substanz, sondern Aggregat derselben. Das letzte Subject erscheint nicht äusserlich. Das Substratum der äusseren Erscheinung ist bloss, was beharrlich wirkt, die Verbindung oder Trennung ist in Ansehung dessen gleichgiltig. Es inhäriert weiter keinem andern und ist kein Accidens von einem andern, z. B. Materie, welches variieren könnte. Die *substantia noumenon* ist nicht bloss, was beharrt bei den Erscheinungen, sondern das letzte Subject in aller Absicht ist, mithin selbst nicht in Relationen bestehen kann. Dieser Begriff aber, dass Materie in aller Absicht das letzte Subject sei, erscheint nicht; vielmehr kann die Erscheinung gar nicht Substanzen geben, sondern ihre Phänomena, die alle *continua* sind.

1473. Die Atomistik ist, ob sie gleich sehr arbiträr ist, doch der Philosophie angemessener als die Monadistik. Jene gibt mechanische Erklärungen aus Figur und Gesetzen der Bewegung, diese metaphysische aus bloss intellectualen Begriffen, welche keine *principia* der *phaenomenorum* sein können.

Die *principia physica* sind entweder mechanisch oder dynamisch *).

Kriticismus, spätere Zeit**).

1474. Unendlich gross ist, was in der *synthesi partium dabilium aequalium* kein letztes hat. Was in der *analysi* kein letztes hat, ist unendlich teilbar***).

*) Kants Aeusserungen über die Atomistik Epicurs in seinen früheren Schriften sind sehr viel absprechender als die Urteile in der *Metaphysik* 7, 9 sowie Kr. 496 f. Die „transscendentale Atomistik“ Kr. 470 bezieht sich auf die Leibnizische Monadologie.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

***) Man vgl. Kr. 460.

1475. Der Begriff vom Raum ist selbst nur eine Form der Zusammensetzung; also wenn diese aufgehoben ist, so ist alles aufgehoben, und bleibt nichts übrig.

1476. Alle Zusammensetzung in einem Körper kann nicht aufgehoben werden; denn der Körper ist nur nach den Bestimmungen des Raumes möglich, d. i. so, dass ein jeder Bestandteil desselben einen Raum einnimmt. Alle Zusammensetzung in einem *phaenomeno substantiato* ist nicht möglich aufzuheben.

1477. Es mag vielleicht dasjenige Ganze, was das *totum intelligibile* ist, dessen *phaenomenon* Körper ist, aus einfachen Teilen bestehen, aber darum nicht der Körper, weil dieses Ganze im Raum nicht die Simplicität und deren Folgen exseriert.

1478. Die Notwendigkeit einfacher Teile beruht darauf, dass sie auch getrennt insgesammt existieren können. Aber die totale Trennung im Raume ist die gänzliche Aufhebung der Relationen des Raumes. Also besteht ein Körper nur aus einfachen Teilen, insofern ich diesen nicht in Relation des Raumes betrachte, also nicht als ein *extensum*.

C. 3. Zur dritten Antinomie.

Dogmatismus.

1479. Der Begriff einer Substanz führt schon den Begriff der Freiheit mit; denn würde ich nicht selbst handeln können, unabhängig von äusserer Bestimmung, so würde meine Handlung nur die Handlung eines Anderen, mithin ich eigentlich eines Anderen Handlung sein, also ich nicht Substanz*).

*) Man vgl. W. I. 382 f., W. II. 93.

1480. Ein erster Anfang lässt sich nur durch Freiheit denken. Die Bewegung ist ihrer Natur nach innerlich zufällig, aber *dato quodam nexu externo* jederzeit notwendig. Die Freiheit ist umgekehrt.

1481. Das einzige Zufällige (der Natur) ist das, was bloss als durch Freiheit wirklich betrachtet wird*).

1482. Die Freiheit macht, dass wir vieles als möglich ansehen, was nicht wirklich ist, z. B. dass der Fluss einen andern Gang nehme, weil wir ihn selbst leiten können.

1483. Die Freiheit ist das, dessen Folgen absolut zufällig sind.

1484. Wenn etwas unter gewissen Bedingungen immer auf einerlei Art geschieht, und hat doch in diesen Bedingungen keinen natürlichen Grund, so muss es den Grund in einer Absicht oder der Freiheit haben, z. B. wenn das Spiel immer auf eine Seite fällt. Also ⟨ist⟩ die Freiheit ein erster Grund, und ist nicht unter dem, was geschieht, mit verstanden.

1485. Alles, was geschieht, d. i. was man genötigt ist, vor der Erfahrung als geschehen zu erkennen, hat einen Grund. Was man aber will, dass es geschehen soll, hat weiter keinen Grund. Denn ein jedes Object, welches durch die Willkür bestimmt wird, hat weiter keinen Grund, warum es so und nicht anders gedacht wird, als diese Willkür. Weil durch den Willen etwas zuerst entspringt, so kann ebenso wenig bei willkürlichen Ideen, die ein Grund sind der Handlung, als bei willkürlichen speculativen Ideen ⟨weiter nach einem Grunde⟩ gefragt werden.

1486. Logische Freiheit: in Ansehung Alles[1]), was zufällige Prädicate sind.

[1]) D. i. von Allem.

*) Ebenso noch W. II. 144 f. Vielleicht gibt Nr. 759 die Fortsetzung.

Alle Zufälligkeit am Object ist objective Freiheit (das Gegenteil zu denken); wenn der Gedanke zur Tat zureicht, auch subjective Freiheit. Transscendentale Freiheit ist die völlige Zufälligkeit der Handlungen. Es ist logische Freiheit in Vernunfthandlungen, aber nicht transscendentale, nämlich objective.

1487. Die Freiheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkürlichen Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen.

1488. Man erkennt den Lauf der Natur durch die Sinne, und durch die Vernunft die Ordnung der Natur. Je grösser die Vernunft, desto mehr Ordnung entdeckt man. Beim Mangel der Vernunft scheint alles Zufall oder blinde Notwendigkeit. Die Natur ist jederzeit ein Princip der Ordnung.

Die Ordnung der Natur ist von der Ordnung nach Regeln der Vollkommenheit (d. i. eines guten Willens, wie die Dinge, wenn sie wolgefallen sollten, sein müssten) unterschieden. Die Ordnung der Natur ist durchaus zur moralischen Ordnung nötig, und die vollkommenste Welt wird diese Vollkommenheit nach der Ordnung der Natur erreichen, weil nur unter dieser Bedingung Verstand zu brauchen möglich ist.

Freiheit steht auch unter der Ordnung der Natur*).

1489. Darin besteht nicht die Freiheit, dass das Gegenteil uns hätte belieben können, sondern nur, dass unser Belieben nicht passiv genötigt war.

1490. Bei allen Handlungen liegt der Grund der Causalität der Materie nach in der Natur, der Form nach aber entweder bloss in der Natur, z. B. Anziehung, oder in einem andern Vermögen, welches die Kräfte der Natur innerlich dirigiert. Das letztere ist Freiheit**).

*) Man vgl. W. II. 153 f. Der letzte Satz würde allerdings auch noch aus der letzten Periode stammen können. Man vgl. Pr. 74.

**) Ich interpretiere im Sinne des Gegensatzes W. I. 382 Z. 15.

1491. Zwischen Natur und Zufall gibt's ein Drittes, nämlich Freiheit.

Alle Erscheinungen sind in der Natur, aber die Ursache der Erscheinung ist nicht in der Erscheinung enthalten, also auch nicht ⟨in der⟩ Natur. Unser Verstand ist eine solche Ursache der Handlungen der Willkür, die zwar als Erscheinungen Natur sind, aber als ein Ganzes der Erscheinungen unter Freiheit stehen.

1492. Die pathologische Necessitation ist innerlich und stimmt mit der Spontaneität, aber sie ist doch die Bedingung einer möglichen äusseren Necessitation. Die intellectuelle Necessitation ist nicht auf passive, sondern active *conditiones* gegründet; also ist diese der Freiheit nicht entgegen, weil es ein independentes, sondern[1]) selbstgemachtes Belieben ist. Wenn wir die nächsten Ursachen haben, so brauchen wir nicht den Zusammenhang mit den entferntesten zu wissen, noch wie wir zu dieser Kraft kommen, die wir haben. Die Gesetze der Bewegung sind immer dieselben; die Ursache derselben mag sein, welche sie wolle.

1493. Wären die Menschen völlig intellectual, so wären alle ihre Handlungen tätig determiniert, aber doch frei, und würden nur in Ansehung der veränderlichen Gelegenheiten zufällig sein. Es würden ihnen auch diese Handlungen imputiert werden können zusammt den Belohnungen, ob sie gleich Geschöpfe eines höhern Wesens wären, denn sie wären als selbsttätige Principien und als würdige Gegenstände seiner Gütigkeit anzusehen. Wären sie völlig sinnlich, so wären ihre Handlungen allein passiv determiniert; ihnen könnte nichts imputiert werden und sie würden keiner Belohnungen und Bestrafungen fähig sein. Nun sind sie zum Teil sinnlich, zum Teil intellectual, doch so, dass die Sinnlichkeit freilich das Intellectuale nicht passiv machen kann, aber das Intellectuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Mass des Uebergewichts über die Sinnlichkeit über-

[1]) So im Manuscript, d. i. in Beziehung auf die vorhergehende negative Bestimmung.

winden kann. Also ist der Mensch weder activ noch passiv determiniert; und da die Sinnlichkeit sowol als die Stärke der Vernunft von den Umständen abhängt, so dependieren seine Handlungen zum Teil von den Umständen, zum Teil von dem Gebrauche seiner Vernunft, und können ihm nicht gänzlich imputiert werden. Er ist frei, wenn man es aufs Genaueste nimmt, allein die[1]) Möglichkeit, etwas Gutes zu tun, worin die Freiheit eigentlich besteht*). Allein ob die Handlung wirklich aus diesem Princip oder dem sensitiven entspringe, kommt auf die *conditiones* an. So wie in einem Spiel ein jeder Wurf gewinnen kann, unangesehen der vorhergehenden und begleitenden Umstände.

1494. Das *arbitrium sensitivum* ohne Bewusstsein ist *brutum*. Das *arbitrium* ist zu einer Handlung entweder tätig determiniert oder passiv determiniert. Im ersten Falle ist es doch frei, obgleich die *motiva obiective necessitantia* sind. Denn es handelt notwendig, nicht[2]) weil sein Subject nach seiner leidenden Eigenschaft, der Sinnlichkeit, von den Objecten afficiert wird. Die menschliche Willkür ist niemals passiv determiniert. Das *arbitrium*, was bloss activ determiniert ist, ist ein guter Wille. Ob aber gleich ein guter Wille an sich selbst zu guten Handlungen determiniert ist und frei, wenngleich die *substantia causatum alterius* ist, so ist doch die Vermischung mit dem *sensitivo* ebenso viel, als wenn die *rationes ad determinandum incompletae* würden. Deswegen ist der menschliche Wille zu keiner Art Handlungen aus sich selbst determiniert. Seine Willkür ist also eine zwar freie, aber unbestimmte Willkür (die göttliche ist bestimmt). Das *arbitrium brutum* ist determiniert *secundum rationes sensitivas*, das göttliche *secundum intellectuales*, das menschliche durch keines. Seine Handlungen hätten alle können nach der Vernunft geschehen, daher ist er frei. Ist denn aber nicht ein determinierender Grund, wol zwar nicht in der Willkür des Menschen überhaupt, aber doch in den Umständen und Bedingungen; und wenn dieses nicht ist, woher geschehen denn die Handlungen wirklich?

[1]) So im Manuscript. Dem Sinne nach etwa: hinsichtlich der.
[2]) D. h. nicht deshalb notwendig.

*) Man vgl. W. I. 384.

Antwort: Alle *stimuli* der sinnlichen Willkür können das Active des Menschen doch nicht zum Passiven machen. Die obere Willkür entscheidet doch selbst; warum sie aber ⟨bisweilen⟩ auf die Seite der Sinnlichkeit entscheidet, bisweilen auf die der Vernunft, davon kann kein Gesetz gegeben werden, weil kein beständiges Gesetz beider Kräfte da ist.

1495. Die Freiheit ist ⟨ein⟩ praktisch notwendiger Grundbegriff. Das erste Notwendige ist nicht zu begreifen, weil kein Grund von ihm da ist; das erste Zufällige ist auch nicht zu begreifen, weil ein notwendig machender Grund da sein muss. Jenes, weil es notwendig ist, ob es gleich keinen Grund hat; dieses, weil es zufällig ist, ob es gleich einen hat*).

1496. Nach theoretischen Principien ist der Begriff der hypothetisch notwendigen Willkür, nach praktischen der absolut unabhängigen Willkür wahrscheinlicher.

1497. Der Anfang des Wirkens muss in der Welt anzutreffen sein; Alles also, was nicht frei ist, hat keinen ersten Anfang. Ob ein Wesen, dessen *subsistentia derivativa* ist, könne in seinen Handlungen nicht independent sein: *Spontaneitas simplex.*

1498. Man kann sich gar kein Dasein vorstellen (einstimmig mit der Vernunft), welches mit dem Nichtsein gleich möglich sei. Dieses ist auch als eine Schwierigkeit für den rationalen Begriff der Freiheit anzusehen**).

1499. Die Schwierigkeit, die menschliche Freiheit zu begreifen, liegt darin, dass das Subject dependent ist, und doch independent von andern Wesen handeln soll.

*) Man vgl. W. I. 375 f., 380.
**) Man vgl. W. II. 153.

Das notwendige Wesen kann nicht anfangen zu handeln; das zufällige keinen ersten Anfang.

1500. Wir können einen ersten Anfang aus Freiheit schlechterdings nicht begreifen, aber ebenso wenig einen ersten Anfang ohne Freiheit, d. i. durch Zufall oder Notwendigkeit der Natur, blindes Ohngefähr und blindes Schicksal.

1501. Frei handelt die Substanz, die äusserlich nicht determiniert etwas hervorbringt, was vorher nicht war; und wird diese Freiheit der innern oder äussern natürlichen Notwendigkeit entgegengesetzt. Aus freier Willkür handelt sie[1]), sofern die Causalität der Handlung in dem Belieben steckt, was nicht passiv ist. Die Schwierigkeiten treffen nur die erste Idee der Freiheit, und ⟨sie⟩ ist unbegreiflich beim notwendigen Wesen sowol als zufälligen; aber aus verschiedenen Gründen, weil jenes nichts anfangen, dieses aber nichts zuerst anfangen kann. Der erste Grad der Unabhängigkeit ist die Selbsttätigkeit, die von einer Substanz überhaupt; der zweite Grad die Unabhängigkeit im Handeln von allen äusseren bestimmenden Ursachen; der dritte Grad die Unabhängigkeit von seiner eigenen Natur. Also ist das Negative eigentlich unbegreiflich, das Positive der Motive ist begreiflich.

1502. Es ist nach den subjectiven Gesetzen der Vernunft notwendig, eine erste Handlung anzunehmen, wodurch das Uebrige alles folge; es ist aber ebenso wol notwendig, einen Grund überhaupt von jeder Handlung, und also kein Erstes anzunehmen.

1503. Wenn die Begreiflichkeit einer Sache complet sein sollte, so müssten wir einen ersten Grund haben; wir können aber auch nicht einen ersten Grund durch die Vernunft setzen; und also folgt hieraus, dass keiner absoluten Position Begreiflichkeit durch die menschliche Vernunft complet sei.

[1]) Im Manuscript: es.

1504. Die Idee einer undeterminierten Freiheit kann gar nicht nach Gesetzen unseres Verstandes gedacht werden; sie ist darum aber nicht falsch.

Kritischer Rationalismus.

1505. In den Erscheinungen allein kann nur ein Erstes der Zeit nach gesucht werden, und in ihnen gibt's doch kein Erstes. Aber ein Erstes des Grundes überhaupt muss man im Intellectuellen suchen.

1506. Verstandesreihe: Das All derselben erfordert eine oberste Ursache.

Sinnenreihe: Die Reihe selbst erfordert immer etwas Vorhergehendes.

1507. Der Anfang gehört mit zur Reihe, aber nicht die Ursache derselben. Eine Reihe zufälliger Dinge kann ohne Anfang sein, d. i. indem keine leere Zeit vorhergeht, sondern alle Erscheinungen in einer Reihe *a parte priori* und *posteriori* bestimmt sind; aber kann doch eine Ursache haben.

Denn sonst würden alle Glieder der Reihe *causata* eines anderen Gliedes der Reihe sein. Also würde ein Glied der Reihe sein, welches etwas anderes wäre als alle Glieder derselben *(infinitum)*.

1508. Wir beweisen hier nur, dass eine intellectuale Reihe ein Erstes habe. Die Ursache in der Reihe ist nicht in der Reihe, mithin kein Erstes. Daher kann die Reihe ohne Erstes sein und doch eine Ursache haben, die nicht wieder in einer Reihe ist. Von der Reihe in den Erscheinungen reden wir nicht.

1509. (*Freiheit und absolute Notwendigkeit sind die einzigen reinen Vernunftbegriffe, welche objectiv, obzwar unerklärlich

*) Für die beiden letzten Reflexionen gibt die Zeitbestimmung den Anfangspunkt.

sind. Denn durch Vernunft versteht man die Selbsttätigkeit, vom Allgemeinen zum Besondern zu gehen, und dieses *a priori* zu tun, mithin mit einer Notwendigkeit schlechthin. Die absolute Notwendigkeit in Ansehung des Bestimmbaren, und Freiheit ⟨in Ansehung⟩ des Bestimmenden.

1510. Es kann weder durch ein Wunder, noch durch ein geistiges Wesen in der Welt eine Bewegung hervorgebracht werden, ohne ebenso viel Bewegung in entgegengesetzter Richtung zu wirken, folglich nach Gesetzen der Wirkung und Gegenwirkung der Materie. Denn widrigenfalls würde eine Bewegung des Universi im leeren Raum entspringen.

Es kann aber auch keine Veränderung in der Welt (also kein Anfang jener Bewegung) entspringen, ohne durch Ursachen in der Welt nach Naturgesetzen überhaupt bestimmt zu sein; also nicht durch Freiheit oder gelegentliches Wunder. Denn weil nicht die Zeit die Ordnung der Begebenheiten bestimmt, sondern umgekehrt die Begebenheiten, d. i. die Erscheinungen nach dem Gesetze der Natur (der Causalität) die Zeit bestimmen, so würde eine Begebenheit, die unabhängig davon in der Zeit geschähe oder bestimmt wäre, einen Wechsel der leeren Zeit voraussetzen, folglich die Welt selbst in der absoluten Zeit ihrem Zustande nach bestimmt sein.

Bewegungen können also nicht von selbst, auch durch nichts, was nicht selbst vorher bewegt war, anfangen; und die Freiheit ist nicht in den Phänomenen anzutreffen, auch keine Wunder in denselben, die occasional wären, sondern allenfalls *miracula praestabilita* in einer Welt, die selbst keinen Anfang hätte*).

Kriticismus, erste Periode.

1511. Alles Intelligibele ist zugleich incomprehensibel**).

1512. Notwendigkeit in empirischem Sinn und Freiheit be-

*) Man beachte den Zusammenhang mit den Ausführungen W. I. 389; W. II. 96 f.

**) Man vgl. dagegen Nr. 1146.

deuten das, was einerseits jederzeit ist, nach einer Regel, andrerseits, was nicht durch die Sinnlichkeit bestimmt ist, sondern subjectiv durch die Synthesis des Verstandes.

1513. Das Gesetz der Ursache und Wirkung *(causalitatis)* beruht auf der Bedingung der Möglichkeit einer Einheit der Erfahrung. Diese Einheit kann bei freien Wesen nicht völlig statthaben, ausser wenn sie völlig intellectuell sind.

1514. Eine Handlung, die ihren inneren Wert hat, hat keine *causam impulsivam* *).

1515. Objective Ursachen sind nur im freien Willen. Wie diese zugleich subjectiv, d. i. *causae efficientes* sein können, ist nicht zu erklären. Hypothesis der Freiheit.

1516. Der Begriff der bedingt notwendigen Willkür ist nur eine Hypothesis der Theorie, und muss angenommen werden, um die freien Handlungen als Phänomena zu erklären. Der Begriff der unbedingt freien Willkür ist ein *postulatum practicum*, was jedermann wirklich annimmt, und wo er sich selbst widerspricht, wenn er von andern einen Gebrauch des Verstandes verlangt.

1517. Freiheit ist eigentlich nur die Selbsttätigkeit, deren man sich bewusst ist**). Wenn man sich etwas beifallen lässt, so ist dieses ein Actus der Selbsttätigkeit; aber man ist sich hierbei nicht seiner Tätigkeit, sondern der Wirkung bewusst. Der Ausdruck: Ich denke (dieses Object) zeigt schon an, dass ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, dass sie mir zuzuschreiben sei, dass von mir selbst das Gegenteil abhänge.

*) Sofern ihr *vis necessitans* zugeschrieben wird. Man vgl. die Ausführungen der *Metaphysik* 182 f., die auch für die folgenden Reflexionen heranzuziehen sind.

**) Man vgl. a. a. O. 173 f.

1518. In der Sinnenwelt ist nichts begreiflich, als was durch vorhergehende Gründe necessitiert ist. Die Handlungen der freien Willkür sind Phänomena; aber ihre Verknüpfung mit einem selbsttätigen Subject und mit dem Vermögen der Vernunft sind intellectual; demnach können die Bestimmungen der freien Willkür den *legibus sensitivis* nicht submittiert werden. Die Frage, ob die Freiheit möglich sei, ist vielleicht mit der einerlei, ob der Mensch eine wahre Person sei, und ob das Ich in einem Wesen von äusseren Bestimmungen möglich sei. Das Ich ist eine unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist*).

1519. Von der Freiheit. Wir können eine Handlung von uns entweder betrachten als etwas, das geschieht, d. i. als Erscheinung, oder als etwas, das geschehen soll, d. i. als Anschauung der Selbsttätigkeit zu möglichen Wirkungen. Im ersten Falle ist sie dem Gesetze der bestimmenden Gründe unterworfen; im zweiten Falle ist sie eine intellectuale, worin das Subject nicht passiv ist. Hier herrscht die *regula rationis determinantis* nur als ein *principium comprehensionis* oder *logicum*, d. i. dass man sie nicht *a priori* erkennen kann, ausser bei vollkommenem Verstande, anders als durch bestimmende Gründe. Der gute Verstand hat bestimmende Gründe, aber nach Gesetzen des Verstandes durch intellectuale Motive**), der afficierte überlässt sich der Sinnlichkeit. Etwas geschieht notwendig, d. i. nach dem empirischen Begriffe der Notwendigkeit, welches doch eine Zufälligkeit nach Begriffen der Vernunft zulässt. Der Verstand muss selber die Sinnlichkeit excitieren, damit sie die Handlung determiniere; also geschieht sie nach Gesetzen der Sinnlichkeit und doch des Verstandes. Wir kennen auch nur die nächsten determinierenden Gründe der Sinnlichkeit, und nach denen muss die Handlung immer erklärt werden können.

(***Die Schwierigkeit wegen der Freiheit ist, wie eine schlechthin erste Handlung möglich sei, die nicht durch eine

*) Man vgl. die psychologischen Reflexionen aus der gleichen Periode.

**) Man vgl. denselben Sprachgebrauch in Nr. 1529; nach *Metaphysik* 181 f. würde der Ausdruck eine Tautologie enthalten.

***) Das Folgende steht im Manuscript einige Seiten vor dem Vorhergehenden. Kant hat beides durch Hinweise verbunden.

vorhergehende determiniert ist. Denn das letztere wird zur Einheit der Erscheinung erfordert, sofern sie eine Erfahrungsregel geben soll. Wenn wir aber die Vernunfthandlungen nicht unter die Erscheinungen zählen (Vernunftprincip), und dieBestimmung derselben zur Handlung vermittelst der Triebfedern nach Gesetzen der Sinnlichkeit (Association, Gewohnheit), so ist alles *quoad sensum* notwendig, und kann nach Gesetzen der Erscheinung erklärt werden. Es kann aber nicht vorherbestimmt werden, weil die Vernunft ein Principium ist, welches nicht erscheint, also nicht unter den Erscheinungen gegeben ist; daher können die Ursachen und deren Beziehung auf Handlung nach Gesetzen der Sinnlichkeit *a posteriori* wol erkannt werden, die Bestimmung derselben zum Actus aber nicht. Dieser Zusammenhang der Handlungen nach Gesetzen der Erscheinung ohne Bestimmtheit durch dieselben ist eine notwendige Voraussetzung praktischer Regeln der Vernunft, welche an sich selbst die Ursache einer Regelmässigkeit der Erscheinungen sind, weil sie nur vermittelst der Sinnlichkeit zu Handlungen übergehen. In den Erscheinungen ist kein Hiatus für den Verstand, aber diese lassen sich *a priori*, d. i. vom absolut Ersten an auch nicht bestimmen.

Ueberhaupt betrifft hier die Schwierigkeit nicht den Mangel des zureichenden Grundes, sondern nur dessen unter den Erscheinungen. Wenn in den obern Kräften, ihren Unterlassungen oder Vollkommenheiten, die Handlung bestimmt ist, so ist alsdann nicht die Frage von dem Grunde dessen, was geschieht, sondern was jederzeit da ist, nämlich der vernünftige Wille, woraus das Gegenteil des Bösen immer möglich war.

Die Vernunft bestimmt sich selbst in Ansehung ihrer Begriffe, die Sinnlichkeit wird vom Gegenstande bestimmt. Daher gründet sich jene auch nicht auf Bedingungen der Apprehension und Apperception, sondern bestimmt die Synthesis *a priori*.

Man kann nicht sagen, dass das Gegenteil aller unserer Handlungen müsse subjectiv möglich sein, damit man frei sei (gute Handlung), sondern nur der aus Sinnlichkeit entspringenden. Aber auch in diesem Falle sind sie unter der Sinnlichkeit bestimmt, obzwar überhaupt genommen noch unbestimmt. Sinnlichkeit und Vernunft bestimmen einander nicht, sondern jedes wirkt nach seinen Gesetzen; aber sie dirigieren einander (Harmonie).

Die Causalität der Vernunft ist Freiheit. Die bestimmende Causalität der Sinnlichkeit: Tierheit.

1520. Die Freiheit von aller äussern Nötigung unserer Willkür ist durch Erfahrung klar, imgleichen die bewegende Kraft der intellectualen Gründe vom Guten. Wir können desfalls auf keine anderen Wesen die Schuld schieben. Wir können es uns selbst beimessen, selbst das Gute, was Gott in uns wirkt. Also ist Moral und Religion *in salvo*. Aber wie steht's mit der speculativen Philosophie über die Möglichkeit dieser Freiheit? Der Satz: alles, was geschieht, hat einen bestimmenden Grund, d. i. etwas anderes, wodurch es necessitiert wird, ist der Grundsatz der Veränderung aller leidenden Substanzen (aller Erscheinungen oder dessen, was *a posteriori* gegeben ist; aber die Handlungen, etwas *a priori* zu geben, sind darunter nicht begriffen), als der Körper, auch der Seele, sofern sie modificiert wird, d. i. in allem, was von den Handlungen der Freiheit unterschieden ist. Insofern ist dieser Grundsatz objectiv; aber als ein Principium der Tätigkeiten kann er nicht objectiv sein, denn da muss ein erster Anfang möglich sein. Aber in den Zuständen eines Wesens als eines leidenden ist kein Erstes (dieses liegt in dem tätigen). Die Freiheit soll ein Vermögen sein, einen Zustand zuerst anzufangen. Leidende Zustände sind lauter Folgen, und gehören notwendig zum vorhergehenden. Ich kann in dem gegenwärtigen Augenblicke sagen: Für mich ist die ganze bisherige Reihe wie nichts. Ich fange jetzt meinen Zustand an, wie ich will. Es ist also die Schwierigkeit nicht *secundum possibilitatem fiendi*, sondern *cognoscendi*. Man kann die Möglichkeit der Freiheit nicht einsehen, weil man keinen ersten Anfang einsehen kann, weder die Notwendigkeit im Dasein überhaupt, noch im Entstehen die Freiheit. Denn unser Verstand erkennt das Dasein durch Erfahrung, aber die Vernunft sieht es ein, wenn sie solches *a priori* erkennt, d. i. durch Gründe (dasjenige nämlich, was nicht nach der Identität notwendig ist, sondern was *realiter* gesetzt wird). Nun sind vom Ersten keine Gründe. Also ist auch keine Einsicht durch Vernunft möglich. Dass eine *natura* erste Handlung sein müsse, die allem Zufälligen zum Grunde liegt, liegt wol in der Vernunft; aber eine erste *tempore* ist gar nicht zu begreifen, weil die Zeit selbst und was darin ist nicht

von der Vernunft abhängt. Ferner dass, was durch ein anderes Wesen in seinem ganzen Dasein determiniert ist, in sich selbst den bestimmenden Grund seiner Handlungen endigen müsse, ist nicht zu begreifen. Aber nur darum nicht, weil es nicht zu begreifen ist, wie es eine Substanz sei. Nun ist dieses kein Einwurf, sondern eine subjective Schwierigkeit, denn das Ich beweist den Endpunkt der Gründe von den Handlungen. „Ich tue dieses" heisst nicht: „Ein anderer wirkt dieses"; und selbst, wenn ich sage: „Ich leide dieses", so bedeutet es doch die Anschauung eines Subjects, was für sich selbst ist und leidet.

1521. Die Wirklichkeit der Freiheit können wir nicht aus der Erfahrung schliessen. Aber wir haben doch nur einen Begriff von ihr durch unser intellectuelles inneres Anschauen (nicht den innern Sinn) unserer Tätigkeit*), welche durch *motiva intellectualia* bewegt werden kann, und wodurch praktische Gesetze und Regeln des guten Willens selbst in Ansehung unserer möglich sind. Also ist die Freiheit eine notwendige, praktische Voraussetzung. Sie widerspricht auch nicht der theoretischen Vernunft; denn als Erscheinungen sind die Handlungen jederzeit im Felde der Erfahrung, als objective *data* sind sie im Felde der Vernunft und werden gebilligt und gemissbilligt. Die Sinnlichkeit ist hier unter den Gesetzen des Verstandes und [weicht]...[1])

1522. Wir sehen uns durch das Bewusstsein unserer Persönlichkeit in der intellectualen Welt, und finden uns frei. Wir sehen uns durch unsere Abhängigkeit von Eindrücken in der Sinnenwelt, und finden uns determiniert. Unsere Anschauungen der Körper gehören alle zur Sinnenwelt. Demnach stimmen die Erfahrungen mit den Gesetzen derselben von determinierenden Gründen. Aber unsere intellectualen Anschauungen vom freien Willen stimmen nicht mit den Gesetzen der *phaenomenorum*.

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Für diese Auffassung der intellectuellen Anschauung bieten weder die Schriften Kants noch die Pölitzsche *Metaphysik* ein Correlat. Man vgl. *Metaphysik* 99, 101, 255 f., und W. I. 372, 387; W. II. 396 Anm. 404 über die Anschauung Gottes, sowie W. II. 403, 419 über die platonischen Ideen. W. II. 294 hierher zu ziehen trage ich Bedenken.

1523. Der Satz: Alles geschieht entweder nach dem Mechanismus der Natur, oder durch blinden Zufall, verstattet ein Drittes, nämlich durch Freiheit, nämlich einen zureichenden Grund in der Welt, aber nicht als Phänomenon, sondern Noumenon.

1524. Ich kann die Freiheit nicht erklären: das hat sie mit anderen Grundkräften gemein. Ich kann sie aber auch nicht empirisch beweisen; denn sie ist eine blosse Idee von Etwas, was gar nicht in die Erfahrung gehört.

1525. Die einzige unauflösliche metaphysische Schwierigkeit ist die, die oberste Bedingung aller praktischen mit der Bedingung der speculativen Einheit zu verbinden: das ist die Freiheit mit der Natur oder der Causalität des Verstandes in Ansehung der Erscheinungen. Denn die Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen aus Verstandesursachen. Die Spontaneität des Verstandes in der Reihe der Erscheinungen ist das Rätsel, hernach ist die absolute Notwendigkeit das zweite Rätsel, welches die Natur nicht aufgibt, sondern der reine Verstand. Dieser ist die ursprüngliche Bedingung der Möglichkeit der Natur. Bei der ersten ist eine Erscheinung nicht notwendig, sondern zufällig unter den Bedingungen der Erscheinung. Bei der zweiten ist etwas notwendig ohne alle Bedingung: also das erste absolut Zufällige und das erste Notwendige.

1526. Der praktische Begriff der Freiheit ist, der zureicht, um Handlungen nach Regeln der Vernunft zu tun, der also dieser ihrer Imperation die Gewalt gibt. Der speculative oder vernünftelnde Begriff der Freiheit ist, der zureicht, um freie Handlungen nach der Vernunft zu erklären. Letzterer ist unmöglich, weil es das Ursprüngliche im *derivativo* ist.

1527. Freiheit ist das Vermögen, *originarie* etwas hervorzubringen und zu wirken. Wie aber *causalitas originaria et facultas originarie efficiendi* bei einem *ente derivativo* stattfinde, ist gar nicht zu begreifen.

1528. Wir können die göttliche Freiheit sehr wol verstehen und einsehen, aber nicht die menschliche. Wäre der Mensch bloss intellectual, so würden wir seine Willkür durch Vernunft einsehen können; wäre er ein *brutum*, so auch. Aber als ein sinnliches und vernünftiges Wesen nicht, weil seine Handlung hinterher ein Phänomenon, vorher aber, unter praktischen Gesetzen, Noumenon ist.

1529. Wenn in Gott eine Willkür ist, so ist's freie Willkür. Die göttliche Freiheit ist sehr wol zu begreifen. Die *spontaneitas* und die *necessitas subiectiva per motiva intellectualia* (welche niemals subjectiv necessitieren, indem sie nicht in der Art bestehen, wie das Subject afficiert wird) sind in ihm die vollkommensten. Hier ist nicht Verbindung der Notwendigkeit mit der Zufälligkeit. Aber bei der menschlichen Freiheit ist 1) eine Reihe determinierender Gründe einer jeden freien Handlung zur Begreiflichkeit ihres Ursprungs nötig, aber alsdann die *spontaneitas simpliciter talis* wegen der äusseren bestimmenden Gründe an einem zufälligen Dinge unmöglich; aber andererseits zu einem ersten Anfang unbedingte Zufälligkeit oder unabhängige Freiheit notwendig.

1530. (*Wir haben an Körpern wol eine Vorstellung vom Intelligibeln, aber kennen dasselbe nicht als Ursache. An Intelligenzen wird das Intelligibele nach der Causalität vorausgesetzt; es ist hier die Frage, wie etwas Ursache sein könne [*originarie*].

1531. Die Causalität eines Wesens, in Ansehung der Erscheinungen sich unabhängig von bestimmenden Gründen der

*) Die beiden folgenden Reflexionen geben die kritische Grenzbestimmung für diesen Punkt kritischer, als es in irgend einer der Schriften Kants aus den letzten beiden Perioden seiner Entwicklung geschieht. Ohne Ausnahme ist in diesen die Welt der Dinge an sich nach dem Muster der Leibnizischen Monadologie gedacht, mit der Wendung der Dissertation hinsichtlich der Abhängigkeit der einzelnen Substanzen von der Gottheit. Da diese „Privatmeinungen“ in den Schriften nach 1781 immer entschiedener auftreten, so scheint mir die obige Zurückhaltung eine nicht festgehaltene Consequenz aus dem Anfang der ersten Periode des Kriticismus zu bekunden.

Sinnenwelt zu gedenken ist kein Widerspruch, wenn das Wesen nur unter einem Begriffe einer Sache an sich selbst gegeben ist. Nun ist ein vernünftiges Wesen als Intelligenz als ein solches gegeben. Mithin lässt sich an demselben Freiheit denken. Dagegen lässt sich von dem Intelligibeln der Körper keine Causalität denken, denn ihre Erscheinungen verraten keine Intelligenz; also lässt sich von ihrem *substrato intelligibili* auch keine Freiheit denken, und wir kennen es durch kein einziges Prädicat.

Kriticismus, spätere Zeit*).

1532. Der Wille des Menschen ist frei, bedeutet so viel als: Die Vernunft hat ein Vermögen über den Willen und die andern Vermögen und Neigungen. Denn die Vernunft bestimmt sich selbst, und ohne diese werden alle andern Vermögen nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen bestimmt, und sind äusserlich notwendig. Die Vernunft kann nicht bestimmt, d. i. afficiert sein; denn alsdann wäre sie Sinnlichkeit, und nicht Vernunft.

1533. Freiheit ist ein sinnlich unbedingtes Vermögen einer Substanz, sich zum Handeln zu bestimmen.

1534. Das Vermögen, die Motive des Wollens schlechthin selbst hervorzubringen, ist die Freiheit. Dieser Actus beruht nicht selbst auf dem Willen, sondern ist die Spontaneität der Causalität des Wollens. Hierüber machen wir uns Vorwürfe oder Billigung.

1535. Bei einem tätigen Princip hat der Zustand gar keinen Einfluss auf das Subject, weder der vergangene noch der gegenwärtige, seine Handlung zu determinieren. Das Subject ist jederzeit aus sich selbst der Quell der Handlungen. Warum es aber so und nicht anders handle.

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

1536. Die Freiheit lässt sich nicht teilen. Der Mensch ist entweder ganz oder gar nicht frei, weil er entweder aus einem tätigen Princip handeln kann, oder von Bedingungen abhängt.

1537. Freie Handlungen geschehen nach einer Regel (es gibt Regeln, denen zuwider Handlungen nicht geschehen können, ob sie gleich nach diesen nicht zu bestimmen sind), ebenso wie natürliche; aber sie sind danach nicht *a priori* zu bestimmen wie diese. Beide sind also vernunftmässig; dagegen blindes Schicksal und blindes Ohngefähr *qualitates occultae* und vernunftwidrig sind.

1538. Es steht alles unter einer Regel, entweder der Notwendigkeit oder Freiheit*).

1539. Wir haben nicht nötig, die Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen, denn die liegt als psychologische**) im moralischen Gesetz; auch nicht die Möglichkeit, sondern nur zu zeigen, dass kein Widerspruch darin sei.

1540. Die Freiheit, sofern sie ein Vernunftbegriff ist, ist unerklärlich (auch nicht objectiv[1])); sofern sie ein Begriff von der Tätigkeit und Causalität der Vernunft selbst ist, kann ⟨sie⟩ zwar auch nicht als ein erstes Princip erklärt werden, ist aber ein Selbstbewusstsein *a priori*.

1541 Freiheit ist die Unabhängigkeit der Causalität von den Bedingungen des Raums und der Zeit, also die Causalität des Dinges als Dinges an sich selbst. Naturmechanismus und Freiheit widerstreiten einander nicht, weil die Causalität nicht in

[1]) D. i. auch objectiv nicht erklärlich. Man vgl. Nr. 1509 u. a.

*) Man vgl. W. IV. 294 f. u. o.

**) Ueber diese Wendung des Gedankens vgl. Nr. 503 und Nr. 538.

einem Sinne genommen wird. *Casus* ist die absolute Zufälligkeit, *fatum* die unbedingte Notwendigkeit in der Welt.

1542. Der negative Begriff der Freiheit ist: *independentia.* Der positive Begriff der Freiheit ist: Autonomie durch Vernunft.

1543. Transscendentale Freiheit (der Substanz überhaupt) ist absolute Spontaneität zu handeln (zum Unterschiede der *spontaneitas secundum quid*, da das Subject doch *aliunde* durch *causas physice influentes* bestimmt wird). Praktische Freiheit ist das Vermögen, aus blosser Vernunft zu handeln.

Die Causalität bei der Freiheit ist *originaria*, obgleich die *causa ens derivativum* ist.

1544. Zufällig beliebige Handlungen (Freiheit der Menschen) sind solche, die durch keine Regeln bestimmt sind. Notwendig beliebige Handlungen (göttliche Freiheit) sind solche, die nur nach der Regel der guten Willkür bestimmt sind.

1545. Wir können die Freiheit nicht *a posteriori* beweisen, weil der Mangel der Wahrnehmung bestimmender Gründe keinen Beweis abgibt, dass auch keine dergleichen da sind. Wir können ihre Möglichkeit auch nicht *a priori* erkennen, indem die Möglichkeit des ursprünglichen Grundes, der nicht durch einen andern determiniert wird, gar nicht kann begriffen werden. Wir können sie also gar nicht theoretisch, sondern als eine notwendige praktische Hypothesis beweisen.

1546. Ob wir eine Erfahrung haben, dass wir frei sind? Nein; denn wir müssten sonst von allen Menschen erfahren können, dass sie den grössten *stimulis* widerstehen können. Dagegen sagt das moralische Gesetz, sie sollen widerstehen; folglich müssen sie es können*).

*) Ueber das gleiche Schwanken (Nr. 1539) auch in der Kr. d. r. V. vgl. die Anmerkung zu Nr. 538.

1547. Freie Handlungen als Erscheinungen sind bestimmt durch Gründe; aber als automatische (*physice*, aber nicht *practice*; was praktisch bestimmbar ist, muss physisch unbestimmt sein) Handlungen sind sie ursprüngliche, und das Subject bestimmt sich selbst nach Gründen. Das Subject ist bestimmt, aber nicht leidend, und ihm ist die Notwendigkeit seiner Handlung selber notwendiger Weise unbekannt.

1548. Die reine Freiheit handelt nach Gesetzen innerlich bestimmender Gründe, aber sie fallen nicht in die Sinne. Die tierische Willkür verfährt nach sinnlich bestimmbaren Gesetzen. Die vermischte menschliche Willkür (*libertas hybrida*) handelt auch nach Gesetzen, aber deren Gründe nicht in der Erscheinung gänzlich vorkommen, daher bei denselben Erscheinungen derselbe Mensch anders handeln kann. Hierbei muss man zuerst einen Charakter *) abwarten, und dann hat man ein Gesetz der Erscheinungen zu erklären, aber niemals sie zu bestimmen.

1549. Freiheit ist die Causalität ohne äussere Bedingung. In dem *mundo phaenomo* findet sie nicht statt. Es ist aber möglich, dass Naturnotwendigkeit in dieser, und im *noumeno* Freiheit sei. Ebenso absolute Notwendigkeit im Dasein, nicht *in phaenomenis*, die in Raum und Zeit in gewisser Stelle existieren, die immer zufällig ist.

1550. Bei der Einteilung in Natur und Freiheit wird der Grund der Handlung entweder in der Reihe der Erscheinungen genommen, und so ist allerwärts Natur; oder ausser der Reihe, und zwar von jedem Gliede der Reihe besonders, und dann ist keine Natur, sondern lauter Zufall; oder von jedem Gliede zusammt der Reihe, und dann ist Natur und Freiheit beisammen möglich, und zwar in demselben Subject, teils als Phänomenon, teils als Noumenon genommen. Denn die Seele kann sich selbst *a priori* Gegenstände setzen, von denen die Vernunft selbst auch *a priori* Ursache sein kann.

*) Man vgl. Kr. 567.

1551. Alles was geschieht ist zureichend bestimmt, aber nicht aus Erscheinungen, sondern nach Gesetzen der Erscheinung. Denn es ist bei frei handelnden Wesen ein beständiger Einfluss intellectueller Gründe, da das Gegenteil als Erscheinung möglich ist. Aber die Handlung oder ihr Gegenteil wird so unter den Erscheinungen gegründet sein, dass nur das Moment der Bestimmung intellectual ist. Dieses aber kann in der empirischen Erklärung nicht gebraucht werden, weil es nicht wahrgenommen wird. Denn von dem Intellectuellen bis zur bestimmten Handlung ist eine unendliche Zwischenreihe von Triebfedern, deren Zusammenhang mit dem gegebenen Zustande nur nach allgemeinen Gesetzen der Möglichkeit kann erkannt werden; z. B. es reizt mich Jemand zum Trunk; dieser Reiz verleitet mich, und kann also nach Gesetzen der Sinne erklärt werden. Die Verleitung würde auch notwendig sein, wenn ich bloss tierisch wäre. Indessen ist es möglich, dass die intellectuelle Willkür sich einmische, die von dem Gesetze der Abhängigkeit von Sinnen ausgenommen ist; diese bestimmt nun einen andern Lauf der Sinnlichkeit. Dieser kann auch mit dem ersten gegebenen Zustande nach Naturgesetzen verknüpft werden, aber nur durch eine unendliche Zwischenreihe von Erscheinungen. Also geschieht sowol das Laster als die Tugend nach Naturgesetzen, und muss danach erklärt werden (Ehre, Gesundheit, Belohnung); selbst die moralisch gute Handlung aus obigen Triebfedern, Erziehung und Temperament. Die Erklärung hat auch ihren Grund; nur die erste Direction dieser Ursachen, das Moment sie zu bestimmen, wird nicht unter den Erscheinungen angetroffen, kann aber auch darunter nicht vermisst werden, weil wir die Erscheinungen nicht bis zu dem Moment ihres Anfangs beobachten können.

1552. Wir erklären begangene freie Handlungen nach Gesetzen der Natur des Menschen, aber wir erkennen sie nicht dadurch als bestimmt; sonst würden wir sie nicht als zufällig ansehen, und verlangen, dass sie hätten anders geschehen sollen und müssen. In die freien Handlungen fliesst die Vernunft nicht bloss als ein begreifendes, sondern wirkendes und treibendes Principium ein. Wie sie nicht bloss vernünftle und urteile, sondern die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein, viel weniger, wie sie durch Antriebe selbst zum Handeln oder

Unterlassen bestimmt werde (wie die Vorstellung des Guten überhaupt, welche von meinem Zustande abstrahiert, doch auf meinen Zustand wirksam sei, und wie diese Ueberlegung, welche selbst keine Affection enthält, in der Reihe der Naturerscheinung enthalten sein könne). Denn das Gute ist die Beziehung der reinen Vernunft auf Objecte. Wir müssen also künftige Handlungen ansehen als unbestimmt durch Alles, was zu *phaenomenis* gehört. Die Vernunft bedient sich der Naturbeschaffenheit nach ihren Gesetzen als Triebfedern (Ehre, Ruhe des Gemüts), wird aber dadurch nicht bestimmt.

Die Auflösung hiervon ist: Der Zusammenhang der Vernunft mit den *phaenomenis*, womit sie in *commercio* stehen soll, kann gar nicht verstanden werden (es sind *heterogenea*). Die wahre Tätigkeit der Vernunft und ihr Effect gehört zum *mundo intelligibili*. Daher wissen wir auch nicht, in welchem Mafse wir imputieren sollen. Gleichwol wissen wir so viel von der einfliessenden Gewalt der Vernunft, dass sie durch keine Phänomena bestimmt und necessitiert, sondern frei sei, und beurteilen die Handlung bloss nach rationalen Gesetzen (bei der Imputation). Die Handlungen hier in der Welt sind blosse Schemata von der intelligibelen, indessen hängen diese Erscheinungen (dies Wort bedeutet schon Schema) doch nach empirischen Gesetzen zusammen, wenn man die Vernunft selbst nach ihren Aeusserungen als ein Phänomenon (des Charakters) ansieht. Was aber die Ursache davon sei, finden wir nicht *in phaenomenis*. Sofern man seinen eigenen Charakter nur aus den *phaenomenis* erkennt, imputiert man sich diese, ob sie zwar durch äussere Ursachen an sich selbst bestimmt sind. Kennte man ihn an sich selbst, so würde alles Gute und Böse keinen äusseren Ursachen, sondern nur dem Subject allein beizumessen sein zusammt den guten und nachteiligen Folgen. In der intelligibelen Welt geschieht und verändert sich nichts, und da fällt die Regel der Causalverbindung *) weg.

*) D. h. der zeitlich bestimmten.

C. 4. Zur vierten Antinomie.

Dogmatismus*).

1553. Die Verknüpfung eines Dinges mit dem, was nicht seine Ursache ist, mithin die nicht eine Subordination ist, ist jederzeit eine Verknüpfung eines Teiles mit dem andern zu einem Ganzen. Demnach ist das Ganze, was selbst kein Teil ist, mit keinem Dinge verknüpft ⟨ausser⟩ wie mit seiner Ursache, die also ausser ihr ist; auch mit keinem endlichen Wesen, weil dieses, da es in sich selbst nicht gegründet ist, den Grund seiner Verknüpfung wieder in einem andern haben muss.

Kritischer Empirismus.

1554. Zwei Sätze, die einander gerade entgegenstehen: wenn etwas ist, so ist's durch etwas anderes notwendig *(ratio intelligendi in serie data)*; wenn etwas Notwendiges ist, so ist ein absolut notwendiges Wesen *(ratio complete intelligendi seriem h. e. terminandi)*. Nach dem ersten gibt's kein absolut Notwendiges, nach dem zweiten gibt's. Die Ursache ist, weil die Möglichkeit ohne Wirklichkeit, und doch nicht ohne alle ⟨Wirklichkeit⟩ kann gedacht werden**).

1555. Die Vernunft fühlt das Bedürfnis eines Realgrundes, und kann ihn doch nicht nach ihren eigenen Gesetzen denken. Daraus ist zu sehen, dass dieser Begriff nicht objectiv sei.

1556. Von allem, was da ist, müssen wir einen Grund erkennen, wenn wir durch die Vernunft erkennen wollen, dass es sei; also können wir das absolut Notwendige nicht erkennen. In allem Subordinierten müssen wir ein Erstes annehmen, was also an sich notwendig ist. Also ist ein Streit subjectiver Gesetze.

*) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt. Der gleiche Gedanke findet sich auch in der Dissertation von 1770, im § 19.

**) Im Sinne des Gottesbeweises W. I. 376 f.; W. II. 122 f., 198 f.

Kritischer Rationalismus.

1557. *Lex isonomiae:* Ein erster Anfang ist unmöglich; denn Anfang kann nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit gedacht werden, folglich nur in einer durch Gegenstände der Sinnlichkeit besetzten Zeit. Folglich kann ein erster Anfang, vor dem kein Phänomenon vorherginge, nicht gedacht werden. Also sind alle Erzeugungen nur Veränderungen. Aber eine erste Ursache kann wol gedacht werden, weil diese bloss etwas Intellectuelles ist. Jener kann also nicht zur Explication der Erscheinungen dienen: die Ursache der Erscheinungen muss mit der Welt *in commercio* sein, woraus folgt, dass nichts entstehen kann, ohne dass dagegen etwas aufgehoben wird, so dass die Summe der Realität bleibt. Denn sonst würde die Zeit selbst (die absolute) zu den Veränderungen in Verhältnis stehen und die Ursache der Veränderung ausser der Zeit sein. Das Universum selbst kann sich nicht bewegen, weder im leeren Raum, noch viel weniger in einem ganz vollen Raum. Denn sonst würde im ersten Fall eine Erscheinung sein, wozu das Correlatum keine Erscheinung ist, im zweiten eine Bewegung in gar keinem Raum sein. Daher ist alle Ursache der Bewegung mit der Welt in Gemeinschaft, und es ist keine möglich, als dass ebenso viel auf der Gegenseite erzeugt wird. Ein Geist, der eine Materie schlechthin bewegte, würde diese Bewegung des Universi bewirken. Derjenige, der nur sofern bewegen kann, als er in der Summe in Ruhe bleibt, ist mit der Materie in Vereinigung *).

1558. Wir haben von den Gegenständen der Sinne nur eine Vorstellung, die unsern *phaenomenis* angemessen sind, und von den Sachen selbst (durch reine Vernunft), wie sie den Gesetzen unseres Verstandes angemessen sind. Selbst der Begriff von Gott ist uns nur möglich und nötig, sofern er den Gesetzen des Verstandes, die wir in der Beurteilung der Welt notwendig befolgen, notwendig gemäss ist. Er ist also doch nur Erscheinung, nämlich des Verstandes, welche ihre Gewissheit von der Not-

*) Die Reflexion bekundet sowol in der Beziehung auf die Frage nach der Summe der Realität als in der Wendung der rationalistischen Argumente die Anfangszeit dieser Periode. Auch die folgende Reflexion gehört dieser Zeit an.

wendigkeit entlehnt, unsere moralischen Grundsätze, daraus alles Sollen zuletzt hergeleitet werden muss, zu bestätigen. Nach den Gesetzen des Verstandes bei physikalischen Erscheinungen kommen wir auf die Idee einer notwendigen Ursache; nach denen bei moralischen kommen wir auf die Idee eines vollkommenen Urhebers. Man handelt ungereimt, wenn man nicht zu jeder Bewegung eine Ursache, und zu jeder Verbindung eine gemeinschaftliche Ursache denkt; ebenso ungereimt ist es, die sittlichen Regeln noch über die Glückseligkeit zu setzen: ohne Gott. Was sind Erscheinungen der Vernunft? (Subjectiv bestimmte, allgemeine Erkenntnisse). Daher kommt der Widerspruch der Grundsätze, wenn man nach der Regel der Vernunft in Ansehung des Gebrauchs in der Welt urteilt, und nachher *in abstracto* von aller solcher Beziehung urteilen will.

1559. In dem Gebrauch der reinen Vernunft entspringt aus der Vermengung dieser zwei Begriffe eine besondere Verwirrung: Alles *(singuli)* hat einen Grund, aber alles zusammengenommen kann nicht einen Grund haben; also etwas ist ohne Grund. Die erste ist eine brauchbare Regel der Vernunft zur Erklärung der Erscheinungen, die zweite eine Folge von der *synthesi completa*, welche für unsern Verstand unmöglich ist. Ebenso: alles, was durch die Vernunft soll gesetzt werden, ist notwendig; alles aber ist unter seiner Hypothese notwendig.

Kriticismus, erste Periode.

1560. Wir können uns kein zufälliges Wesen denken, was nicht bedingter Weise notwendig sei, und wir müssen endlich diese Subordination terminieren bei einem Wesen, was unbedingt notwendig ist, ob wir zwar von dieser absoluten Notwendigkeit keine Einsicht der Vernunft haben, weil wir sonst das Dasein davon an sich selbst unmittelbar erkennen würden; und das *ens necessarium* ist ein durch die Vernunft und ihre Grenze gegebener, aber nicht innerhalb der Grenze befindlicher Begriff, mithin problematisch.

Wir können uns nichts denken, was da geschieht, ohne dass es zufällig sei, und zwar ohne eine absolute Zufälligkeit des

ersten Grundes im Entstehen zu gedenken. Der erste Anfang findet nur durch Freiheit statt. Also ist nach Regeln der reinen Vernunft nichts absolut zufällig, und die oberste Causalität ist notwendig; aber nach Regeln der Vernunft, die Erscheinungsbegriffe zum Grunde hat, ist die Causalität der ersten Ursache dessen, was geschieht, zufällig. Nach Regeln der Moralität muss es Urheber und nicht blosse Mittelursachen von Begebenheiten geben; nach Regeln der Causalität ist nur ein Urheber, der aber ausser der Welt ist.

1561. Wo die Vernunft Ursache ist, da findet sich auch ein Erstes: Freiheit und oberstes Wesen. Wo sie aber nur die Verknüpfung erkennt, da ist die Synthesis unendlich.

1562. Abhängend ist ein Ring in der Kette; und das, wovon andere abhängen und was selbst unabhängig ist, ist der oberste Ring. Nach Gesetzen der Schwere muss der auch abhängen, weil die unteren Glieder ein Grund vom Sinken der oberen sind. Allein an sich selbst könnte ein Ding mit seinen Folgen ohne irgend einen fremden Grund sein*).

*) Man vgl. jedoch auch die Ausführung Kr. 587 f.

3. Zur rationalen Theologie.

A. Allgemeines.

Dogmatismus.

1563. Die Moral-Theologie erfordert allein einen bestimmten Begriff eines höchsten Wesens; die Natur-Theologie nicht, macht aber das Dasein intuitiv *).

Kriticismus, erste Periode.

1564. Es werden auch in der Naturlehre die Ursachen nur als Hypothesen vorgetragen, aber nicht als schlechthin notwendig, weil noch eine andere Ursache desselben Phänomeni möglich wäre **).

1565. Die Ursache, warum unter den drei Teilen der Metaphysik: *Physica rationalis*, *Psychologia rationalis*, *Theologia naturalis* die letztere das Wort *naturalis* zuletzt hat, ist diese, weil bei jenen das Object durch die Sinne gegeben und durch die Vernunft erkannt wird, bei dieser das Object durch Vernunft gegeben und nach der Analogie der Sinne erkannt wird ***).

*) Weder für die erste noch für die zweite Behauptung finde ich einen Beleg. Kr. 842 besagt viel weniger als die erstere; die letztere weiss ich jedoch nur in dogmatischem Sinne zu deuten.

**) Ist Anmerkung zu § 821 von Baumgartens *Metaphysica*. Den Gegensatz bilden Ausführungen über die natürliche Theologie wie in der *Metaphysik* 266 f., 288, 292.

***) Nämlich des innern Sinns (*Metaphysik* 272, 304). Man vgl. Kr. 600.

1566. Die transscendentale Theologie dient zur Norm der natürlichen; denn weil in dieser die Begriffe empirisch sind, der Gegenstand aber nicht ein Gegenstand der Erfahrung, so werden wir unterscheiden müssen, welche empirischen Begriffe und mit welcher Einschränkung oder Erweiterung sie sich für das Urwesen, höchste Wesen, schicken. Erstlich: von äusseren Erfahrungen können diese Begriffe nicht abstrahiert werden, weil diese nicht geben, was die Dinge sind, sondern wie sie erscheinen; also nur von inneren; und diese Prädicate werden *per reductionem*, *per eminentiam*, und die übrigen *per analogiam**) Gott beigelegt werden. Die transscendentale Theologie ist also die Norm der natürlichen, ja auch ihr Ursprung**).

1567. In der *theologia naturali* erkennen wir das Urwesen nur in Verhältnis auf die Welt, folglich nicht nach dessen absoluten Prädicaten (denn wir werden das *ens extramundanum* doch nicht durch *praedicata mundana* denken wollen), sondern nach Verhältnis-Prädicaten in Ansehung der Welt; also nur die Causalität, mithin den Exponenten des Verhältnisses zur Welt. Z. B. wie *a* (ein Kunstwerk) zu *b* (dem verständigen Künstler), so *c* (die Welt) zu *x* (dem, was ich in Gott Verstand nenne. Ob ich so schliessen könne; und ⟨ob⟩ dieser Begriff nicht für uns hinreichend, ja auch ganz wichtig sei***).

1568. In der *theologia naturalis*[1]) wird das *ens summum* bestimmt als die Ursache der Natur unserer Welt; folglich, da wir die Causalität nur durch Kräfte kennen, die uns in der Erfahrung gegeben sind, und diese in dem höchsten Wesen nicht *proprie* können angetroffen werden *(anthropopathismus)*, so werden wir nur ihr Verhältnis zu den Wirkungen, welche der Verstand erkennt, *proprie*, die Art aber, wie sie wirken, *improprie* von Gott denken können, und indem wir das, was hierbei von der Natur der Dinge der Welt entlehnt worden, absondern, und das Absolute derselben negativ denken, θεοπρεπῶς denken müssen; folglich werden wir in der *theologia naturalis* Gott aus der Ana-

*) So auch *Metaphysik* 311, 317, womit W. IV. 468 zu vergleichen ist. Die Termini in Baumgartens Handbuch § 826.

**) So auch *Metaphysik* 272, 273 und Kr. 668.

***) Man vgl. *Metaphysik* 309 f., 317 f. und Pr. 119.

logie der Natur überhaupt erkennen. *Theologia rationalis vel cosmologia vel physicotheologia.*

1) Aller Beweis vom Dasein des *entis summi* ist nur aus reinen Vernunftbegriffen, folglich *a priori* zu führen (WOLFF). Dieser Beweis . . . [1])

Kriticismus, spätere Zeit*).

1569. Die transscendentale Theologie hat das Vorzügliche, dass in ihr allein die Notwendigkeit eines höchsten Wesens erkannt werden kann; daher sie auch allein es durchgängig bestimmen kann als Einheit u. s. w. Sie reinigt allein die *theologia naturalis* vom Einfluss empirischer Prädicate ⟨d. i. vom⟩ Anthropomorphismus. Der Nachteil ist, dass der Beweisgrund nur subjectiv ist, denn das Dasein lässt sich völlig *a priori* nicht erkennen. Aber als Voraussetzung kann sie doch im praktischen Gebrauch des Verstandes notwendig sein**).

1570. Analogie des Blindgebornen in Ansehung der Farben und Töne. Die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes in Ansehung des Moralischen ist dogmatisch und positiv, in Ansehung des Theoretischen ist kritisch und negativ. Dass man nicht irre, ist das Vornehmste. Also ist die theoretische Erkenntnis, die wir bedürfen, sehr einfältig.

1571. Transscendentale Theologie hat bloss negativen Nutzen.

1572. Die speculative Theologie ist nur negativ, um die Irrtümer abzuhalten; die praktische Theologie ist positiv***).

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.
**) Man vgl. Kr. 608, 659 f., 668, 852 f.
***) So besonders Kr. 668.

1573. *Theologia naturalis.* 1) Der Begriff des *entis originarii* als des Wesens aller Wesen (Quantität): dass nicht zweierlei *entia originaria*, Gott und die Materie [seien];

2) der höchsten der Realität — dass er nicht bloss aller Realität Grund [und] Inhalt sei;

3) der höchsten der Causalität — kosmologischer Beweis — nicht SPINOZA's Inhärenz.

4) Absolute Necessität.

Die letztere nicht bloss *per hypothesin* zu beweisen, sondern synthetisch einzusehen, muss die transscendentale Theologie aus dem Begriffe eines *entis originarii* tun, als Inhalts aller Möglichkeit, (aber dann wird daraus der Spinozismus).

a) Das Dasein keines Dinges kann aus Begriffen abgeleitet werden; denn es ist ein synthetischer Satz (Ontologischer Beweis).

b) Die absolute Notwendigkeit aus keiner Wirkung, wie etwa aus dem zufälligen Dasein von Etwas; und muss sie gleich irgend an einem Dinge angenommen werden, so gibt sie keine Eigenschaften zu erkennen, aus denen die absolute Notwendigkeit folgte; also gibt sie nur einen deistischen Beweis.

c) Nicht aus der Beschaffenheit der wirklichen Welt. Denn dazu würde erfordert, dass wir alle möglichen Welten übersähen. Alle nicht physisch [und] theoretisch, nicht teleologisch; mithin bloss als praktische Voraussetzung, und auch Bestimmung des Begriffs desselben zum letztern Behuf.

1574. Es ist eine notwendige Hypothesis der Vernunft als eines Principii der Einheit aller unserer Erkenntnisse, ein einiges allgemeines Urwesen, das Principium von Allem, anzunehmen, ⟨und⟩ dieses Wesen als verständig anzunehmen, weil nur dadurch, dass es durch Verstand die Ursache von Allem ist, die Welt nach Regeln angeordnet ist, dadurch sie ein Object für unsern Verstand wird, endlich als eine Ursache durch vernünftige Willkür, damit sie ein Principium eines vernünftigen Willens für uns sei und der allgemeinen Einheit aller unserer freien Handlungen. Der Theismus ist also nicht eine dogmatische Behauptung, sondern eine notwendige Hypothese des durchgängig

einstimmigen Gebrauchs der Vernunft, vornehmlich der Selbstgenugsamkeit derselben *).

1575. Pantheismus bedeutet nicht: Alles ist Gott, sondern: Das All ist Gott.

1576. *Systema vel inhaerentiae vel causalitatis; prius Spinozae, posterius Deismi* **).

1577. Das System der *apotheosis cosmologica*, da Gott die Welt ist, nach ⟨dem⟩ Spinozismus; oder die Welt Gott: Pantheismus; oder Gott die Seele der Welt: Zootheismus ***).

B. Arten der Gottesbeweise.

Dogmatismus †).

1578. Der Beweis vom Dasein Gottes ist entweder transscendental oder natürlich (physiologisch); dieser ist entweder metaphysisch, aus dem Dasein einer Welt überhaupt, oder physikotheologisch, aus der gegenwärtigen Welt.

1579. Der Beweis aus Begriffen, entweder von Gott oder von der Welt überhaupt; der erste von dem Begriffe eines Vollkommensten die Notwendigkeit ††), und der zweite, aus diesem jenes herzuleiten.

*) Man vgl. Kr. 660, Pr. 174 und Kr. d. U. 323, 328 f.

**) Man vgl. Kr. d. U. 373, 406; *Metaphysik* 330.

***) Ueber die Weltseele *Metaphysik* 338. Vgl. auch W. II. 415, § 19.

†) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

††) Diese Wendung auch *Metaphysik* 289. Sonst, sowol W. II. 129 als Kr. 612 f., gibt Kant den ontologischen Beweis in der cartesianischen wie in seiner eigenen vorkritischen Formulierung die entgegengesetzte Wendung.

1580. Wir kommen auf den Begriff von Gott durch reine Vernunft auf zwei Wegen: 1) indem wir auf den Begriff eines absolut Notwendigen geführt werden; 2) indem wir durch Begriffe der Möglichkeiten auf die *summam realitatem* geführt werden. Aus dem letzteren als blossem Prädicat lässt sich nicht aufs erstere schliessen. Aber beide lassen sich vereinigen.

Kriticismus.

1581. Beweis *a priori* oder *a posteriori*. Der letztere ist physikotheologisch oder moralisch; der erste transscendental oder kosmologisch. Der Beweis *a posteriori* kann kein demonstrativer werden, weil der Grund, einen Gott zu glauben, nur als auf eine notwendige Hypothesis hinausläuft*).

1582. Man kann das Dasein Gottes entweder als eine notwendige Hypothesis zur Erkenntnis des Daseins anderer Dinge oder als ein Dogma *a priori* beweisen wollen. Das Letztere ist unmöglich.

B. 1. Transscendentaler Beweis**).

Dogmatismus***).

1583. Den Dingen kommt die Möglichkeit notwendig zu, also die Möglichkeiten der Dinge haben weiter keinen Grund; aber es ist doch ein Wesen notwendig, wodurch Möglichkeiten

*) Man vgl. Nr. 1564.

**) Dieser Kant eigentümlichste Beweis unter allen von ihm behandelten findet sich, dogmatisch gefasst, bereits 1753 in der *Nova Dilucidatio* W. I. 376 f. In gleicher Fassung treffen wir ihn vertieft und erweitert in dem „Beweisgrund“ von 1763, W. II. 122 f. als „ontologischen Beweis“ (W. II. 199), und angedeutet in der Preisschrift, W. II. 304. Als transscendentalen, jedoch nur „subjectiv, nicht objectiv sufficienten“ Beweis, d. i. als „notwendige Hypothese unserer Vernunft“, also in der Fassung des Kriticismus, wird er *Metaphysik* 275 f. entwickelt, im wesentlichen ebenso wie in der Kr. 600 f.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

gegeben sind. In Beziehung auf dasselbe ist eine jede Möglichkeit nur eine Beschränkung der höchsten Realität, und die durchgängige Möglichkeit ist eigentlich das Verhältnis zur höchsten Realität in seinen Bestimmungen. Das Urwesen selber kann nicht als möglich angesehen werden, sondern es ist das Principium der Möglichkeit*). Selbst die Möglichkeit aller erdichteten Wesen beruht bloss auf Einschränkungen. Die Vielheit der Dinge beruht auf der Mannigfaltigkeit der Einschränkungen, und das, was sie Verschiedenes haben, sind Schranken, also Beziehungen auf ein Urwesen. Demnach gibt's nicht viel Urwesen**). Die Notwendigkeit im Dasein dieses Wesens bedarf keinen besondern Beweis. Denn dass es der Grund aller Möglichkeit ist, und dass diese nur eine Ableitung davon ist, bedeutet schon so viel als „es ist nichts möglich ohne ein *realissimum*"; folglich gehört dieses selbst nicht unter die bloss möglichen Wesen***). Denn sonst, wenn man die Möglichkeiten durch den Weg der Zusammensetzung machen will, so ist ein Wesen, in welchem viel Realitäten sind, nicht möglicher als das, in welchem wenige sind, und in dem aller Realitäten als dem Zusammengesetztesten ist die grösste Zufälligkeit.

1584. Es ist allerdings ein Unterschied zwischen der absoluten, d. i. innern, und hypothetischen Notwendigkeit, wenn diese nur unter einer möglichen Hypothesis gedacht wird. Wird sie aber bis zu ihrem obersten wirklichen Grunde hinausgeführt, so schwindet, was den Grund ihrer Notwendigkeit betrifft, der Unterschied†); denn die notwendigen Folgen einer notwendigen Ursache sind von ihrer absoluten Notwendigkeit unabtrennlich.

Es kann aber ein absolut notwendiges Wesen nur eine einzige vollständige Wirkung seiner Existenz haben; und wenn sich alle mögliche Existenz auf dasselbe gründet, so kann es

*) Unbestimmter W. I. 377, Schluss von *prop.* VII.

**) Man vgl. W. I. 376 und II. 127.

***) Statt dieser Consequenz aus der Wendung im Anfang der Reflexion finden sich Beweise sowol W. I. 376 wie W. II. 126.

†) Derselbe ist W. I. 381 *(Confutatio dubiorum)* unter dem Einfluss von Crusius bereits aufgehoben. Ueber das Verhältnis von innerer und absoluter Möglichkeit vgl. im Folgenden.

auch nur eine einzige complete Möglichkeit geben, nämlich des gesammten Wirklichen*).

1585. Es sind nur dreierlei Arten von Begriffen der Dinge: erstlich ein absoluter aus den innern Bestimmungen, zweitens ein respectiver aus dem Verhältnis zur Möglichkeit, ⟨drittens⟩ ein relativer aus dem zur Wirklichkeit anderer Dinge. Aus dem ersten Begriffe lässt sich keine absolute Notwendigkeit beweisen, da ein jedes Ding mit allen seinen innern Prädicaten kann ohne Widerspruch aufgehoben werden. Aus dem zweiten auch nicht, weil dieses nur eine *necessitas hypothetica consequentiae* ist. Also bleibt die dritte, dass die Möglichkeit selbst in solcher Relation zur Wirklichkeit ist, dass sie solche einschliesst**).

1586. Alle Negationen sind Schranken. Die Schranken überhaupt sind nur möglich durchs Unbeschränkte. Demnach ist das Unbeschränkte das, wodurch alles andere möglich ist. Die Möglichkeit der Dinge *ascendendo* geschieht durch die Vergleichung, *descendendo* wird sie durch Ableitung eingesehen***).

Kritischer Empirismus.

1587. Das *principium determinationis* sagt, dass ein jedes Ding in Ansehung eines von *praedicatorum contradictorie oppositorum* jederzeit bestimmt sei†).

Das *principium omnimodae determinationis* sagt, dass es in Ansehung aller zusammen bestimmt sei.

1588. Der Grundsatz ist: Alle Negationen an den Dingen sind Limitationen; folglich ist das *ens a priori omnimode determi-*

*) Die Mehrheit der Welten, deren Möglichkeit Kant gegen Wolff noch W. II. 398, 415 festhält, der er auch, abgesehen von seiner Erstlingsschrift W. I. 397 f. das Wort redet, ist also nicht ausgeschlossen.

**) Also ein analytischer Zusammenhang! Man vgl. dagegen W. II. 199.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Anfangspunkt.

†) Man vgl. die Polemik gegen Baumgarten W. II. 120.

natum *) das *ens realissimum*, und liegt unsern Begriffen von der realen Möglichkeit der Dinge ebenso zum Grunde, als das *principium contradictionis* der logischen. Jene ist das materiale Princip, und alle Negationen sind nur das Formale der Dinge transscendental betrachtet.

1589. Es soll bewiesen werden: ⟨1⟩ dass ein absolut notwendiges Wesen möglich sei, 2) dass es *realissimum* sei. Die absolute Notwendigkeit des Dinges muss aus Begriffen hergeleitet werden, und nicht aus dem Verhältnis mit anderm Existierenden. Sie besteht nicht darin, dass das Gegenteil sich selbst widerspricht.

Kein Gegenteil des Daseins widerspricht sich, nur der Sätze. Es muss also in Verknüpfung mit dem Möglichen notwendig sein, nicht als eine Folge, sondern als ein Grund **).

1590. Der ontologische Beweis ***) würde so heissen müssen: Es muss eine höchste Vollkommenheit existieren in Beziehung auf Möglichkeit überhaupt; nicht aber: ein Wesen, welches wir uns als höchste Vollkommenheit denken, muss darum existieren; denn dieses letztere folgt nicht. Der Satz, dass ein Wesen (unter welchem Begriffe ich es auch nur denken mag) existiere, ist ein synthetischer Satz, und kann *per analysin* nicht bewiesen werden †).

1591. Alle Dinge scheinen in einer Unendlichkeit zu liegen, denn sie können in Ansehung keines Möglichen unbestimmt sein; und da sie *quoad praedicata affirmantia* ein Teil dieses Unendlichen sind, *quoad negantia* aber limitiert sind, so sind sie notwendig in einem durchgängigen Verhältnis, und die vollständige Vorstellung eines jeden Dinges muss dieses bestimmt oder unbestimmt ausdrücken. Sogar bei einer Zahl, z. B. 8, wird aus der unendlichen

*) Man vgl. W. II. 130.

**) Man vgl. W. II. 123, 126.

***) So auch W. II. 202.

†) Analog W. II. 199 f.

Menge alles Uebrige ausgeschlossen, ungeachtet eigentlich in 10 nicht andere Möglichkeiten oder Realitäten hinzugedacht, sondern nur dieselbe Handlung wiederholt wird.

Alle endlichen Dinge sind also ihrer Möglichkeit nach abhängend von einem Wesen aller Wesen, welches alle Realität enthält, und unabhängig von allen andern ist; denn in ihrer durchgängigen Bestimmung beziehen sie sich doch jederzeit auf die höchste Realität, welche der Urgrund ihrer Möglichkeit ist.

1592. Die Möglichkeit eines Dinges ist nur die Realität oder Negation respectiv auf einen gewissen besondern Begriff. Die Realität schlechthin gegeben ist die Wirklichkeit. Es muss alle Realität schlechthin gegeben sein; und so geht einige Wirklichkeit vor aller Möglichkeit ⟨vorher⟩, so wie der Raum nicht etwas Mögliches, sondern der Grund von allen möglichen Figuren ist.

1593. Die Möglichkeit eines bestimmten, eingeschränkten Dinges geht zwar vor der Wirklichkeit vorher, aber in Ansehung aller Dinge überhaupt geht eine Wirklichkeit vor aller Möglichkeit vorher. Diese ist die absolute Realität.

1594. Vom notwendigen Wesen, dem Urwesen, dem obersten und ersten aller Wesen: Ein jedes Ding ist an sich selbst durchgängig determiniert, aber nicht ein jeder Begriff ist durchgängig determiniert. Um also ein Ding ganz zu erkennen ist es nicht genug, das zu erkennen, was es ist, sondern auch, was es nicht ist; denn wäre dieses weggelassen, so ist es unbestimmt, ob ausser dem, was an ihm erkannt wird, ihm nicht noch mehr zukommt. Demnach ist eines Dinges Möglichkeit nur durch die gesammte Möglichkeit von Allem durchgängig bestimmt; und wer etwas ganz erkennen will, muss alles erkennen. Nun sind von allen entgegengesetzten Prädicaten die negativen nur durch die *opposita realia* denklich (was da weggeräumt werde, kann ich nur kennen, insofern ich das, was aufgehoben werden soll, weiss). Demnach ist aller Dinge Möglichkeit dadurch, dass sie in dem Inbegriff der unendlichen Realität enthalten ist, und durch Beschränkung

derselben gegeben. Es ist demnach ein allgemeines *principium reale* aller Möglichkeiten, und die Möglichkeiten sind nur respectiv auf einen gewissen Begriff in der *omnitudine realitatum* geschehene Positionen und Limitationen, welche Limitationen, da sie nur respectiv gedacht werden, und das *ens illimitatum* hierbei absolut zum Grunde gelegt wird, so ist das *ens fundamentale* nicht selbst etwas bloss Mögliches, sondern was allem Möglichen zum Grunde liegt. Es wird also absolut gesetzt, und in ihm sind alle *respectus* enthalten. Demnach ist die Wirklichkeit überhaupt genommen . . .

1595. Der Satz: „Aus nichts wird nichts“ zeigt an, dass die Möglichkeit sich nicht schlechthin gedenken lasse, sondern etwas, was ist, voraussetze. Dass wir uns aber hernach jedes Ding als bloss möglich gedenken können, kommt daher, weil, wenn wir einmal einen bestimmten Begriff haben, wir nicht fragen: woher, sondern indem wir ihn als gegeben betrachten, die Sache selbst, aber doch nicht Alles überhaupt aufheben.

1596. Ich behaupte, der Beweis eines einzigen Urwesens aus der Abstammung aller Möglichkeiten sei derjenige, welcher alle andern im menschlichen Verstande dirigiert*) und jedem beiwohnt**). Der alte Satz: „Aus nichts wird nichts“ bedeutet nichts anderes, als dass die Möglichkeiten worin liegen müssen, und dass Dinge, ohne dass irgend etwas, wobei sie durch Bestimmungen können gedacht werden, ⟨vorausgehe,⟩ gar nicht stattfinden können. Selbst in den Werken der Menschen sind alle Möglichkeiten bloss Modificationen von Etwas, was ist, wenigstens von unsern irgend wodurch gegebenen Begriffen; und bei jeder Möglichkeit stellen wir uns die Einstimmungen mit allem Uebrigem vor, folglich eine gewisse Einheit des Denklichen.

1597. Ein notwendiges Wesen, was nicht bloss unter einer Bedingung, sondern unter jeder möglichen Bedingung ge-

*) Man vgl. auch *Metaphysik* 272, 273.
**) A. a. O. 275 f.

setzt ist, muss sein Dasein auf alle Möglichkeit in Beziehung haben.

Wenn ein zufälliges Ding nicht ist, so ist's = 0 . *A*. Wenn ein notwendiges Ding nicht ist, so ist's = 0 . ∾, d. i. *nihil negativum* *); durch's *nihil negativum* ist immer alles aufgehoben[1]).

1598. Das Merkmal des absolut notwendigen Wesens kann nicht sein das Zufällige in dem Dasein der andern Dinge, denn alsdann ist diese Notwendigkeit nur *hypothetica antecedentis;* also nicht darin, dass es als ein letzter Grund von allem, was da ist, angesehen wird, sondern dass es ein Grund ist von allem überhaupt, sowol was da ist, als was möglich ist. Denn da die Möglichkeit überhaupt gewiss notwendig ist, so ist alsdann das, was den Grund enthält, auch also **).

1599. Absolut notwendig ist in aller Absicht notwendig, innerlich notwendig aber ist es an sich selbst; mithin muss ein solches Ding zugleich die Beziehung auf alles in sich schliessen, d. i. die Hypothesis zu allem sein ***).

1600. Es ist zwar etwas in jedem *respectu* (*absolute et sine conditione restrictiva*) notwendig, wenn es an sich selbst (*interne*) notwendig ist; aber wir haben keinen Begriff von der innern Notwendigkeit eines Dinges, weil Setzen und Aufheben an sich selbst gleich möglich ist. Also muss die absolute Notwendigkeit

[1]) Schluss fehlt im Manuscript, falls ein noch folgendes d. den Anfang einer Fortsetzung bedeuten sollte.

*) Als *irrepraesentabile* W. II. 75.

**) Man vgl. W. II. 126.

***) Noch im „Beweisgrund" laufen innere und absolute Möglichkeit wie Notwendigkeit in eins zusammen; so W. II. 121, 125 u. f. Eine Trennung findet sich nicht bloss Kr. 381, sondern auch schon *Metaphysik* 284, sowie in der dazu gehörigen Ontologie. Vielleicht ist Nr. 836 als Fortsetzung der Reflexion zu denken.

als eine auf alles überhaupt bezogene ⟨auf die⟩ Notwendigkeit einer Voraussetzung sich gründen.

1601. Innerlich notwendig, d. i. ohne alle äussere Beziehung kann nichts gedacht werden als bloss ein Urteil, in welchem eine Beziehung liegt, welches aber selbst in gar keiner Beziehung auf andere Urteile steht. Aber absolut notwendig, d. i. in aller Beziehung kann ein Ding sein, wenn es die Condition aller Möglichkeit enthält*): 1) als ein *datum originarium* die primitive und allgiltige Existenz (Materie der Möglichkeit); 2) als ein einiges Ding, weil die Möglichkeit wieder auf dem Unterschied der Negationen beruht. Diese aber sind Schranken. Die Schranken setzen aber zuletzt das Uneingeschränkte, und die *particularitas* die *omnitudinem* voraus.

1602. Die erste Hypothesis der Möglichkeit ist notwendig, d. i. von aller Möglichkeit ist schlechthin notwendig. In aller Absicht als hypothetisch notwendig ist nur ein Einziges, weil alles nur einmal ist.

1603. Unser Begriff der absoluten Notwendigkeit bedeutet nicht die innere Notwendigkeit aus dem Begriffe eines Dinges, sondern die äusserlich im Verhältnis auf alles Mögliche notwendige Voraussetzung und Bedingung ihrer Möglichkeit (*ens realissimum*), so wie die Zeit als absolut notwendig angesehen wird, weil alles darin sein muss.

1604. (**Alle Zusammensetzung und Einschränkung ist zufällig; die Ursache derselben ist selbst zufällig, und kann nicht anders als in einer Wahl bestehen.

1605. Die höchste Realität kann nicht eingeschränkt werden, weil sonst der Grund der Möglichkeit aller Dinge aufhören würde.

*) Eine Uebertragung also des Gegensatzes auf den von logisch und real.

**) Die Zeitbestimmung gibt für die beiden folgenden Reflexionen sowie wahrscheinlich für Nr. 1600 den Anfangspunkt. Zur Sache vgl. W. II. 130.

So wie der Raum sich nicht eigentlich einschränken lässt, sondern die Dinge im Raume.

1606. Die Ableitung der Möglichkeiten der Dinge durch Einschränkung des *realissimi* scheint sich zu widersprechen, denn die ⟨Realität⟩ kann nicht eingeschränkt werden in einem notwendigen Wesen. Aber die Einschränkung der Folge oder Wirkung zur Mannigfaltigkeit ist möglich.

Dass in einem *composito* alle Realität angetroffen werde, ist unmöglich, weil eben die Verbindung in einer Substanz die Form des höchsten Wesens ist. Die absolute Notwendigkeit ist auch nicht im *composito*, sondern *simplici* *).

1607. Die metaphysische Lehre vom *genus summum*, *species* u. s. w., und der durchgängigen Bestimmung, ist eigentlich die Lehre vom *ente realissimo* als dem Inbegriff aller Bestimmung der Dinge, dem *substrato* vom All zu Einigen und Einem.

1608. *Subordinatio realis; omnitudo realis.* An der Stelle der Bestimmungen des allgemeinen Begriffs: Einschränkung der Sphäre des höchsten Grundes, Negationen. Bei logischen Einteilungen schränkt man die Sphäre ein; bei realen Bestimmungen schränkt man die Realität ein. Der *conceptus logice inferior* enthält weniger Bestimmungen, der *realiter inferior* weniger *positiones* in sich, bis ⟨der⟩ *conceptus evanescens* ist (*infimus* ⟨an⟩ Realität) oder *negatio pura*. Gleichwol ist die *subordinatio realis* auch nur der Möglichkeit nach, und also *metaphysica*, von der die *causalis* im Dasein *physica* heisst.

Omnitudo realis ist der *particulari negationi* entgegengesetzt.

1609. (**Die Möglichkeit besteht eben in der Wirklichkeit der Realität, worin durch Beschränkungen alle Dinge gegeben

*) Anders W. II. 127 f.

**) In diese letzte Gruppe habe ich zusammengestellt, was auf die mehrfach berührte Lehre von Raum, Zeit und Kraft in dieser Zeit zu deuten scheint.

sind; z. B. ein Triangel ist möglich durch die Wirklichkeit des Raumes, und seine Möglichkeit besteht darin, dass durch Beschränkungen er in diesem Raume liegt. So ist also die Möglichkeit ein abgeleiteter Begriff, nicht von der Wirklichkeit dieses Dinges, sondern von der Wirklichkeit, welche die ersten *data* zu Dingen überhaupt enthält. In allen beschränkten Dingen geht die Möglichkeit (ihr Begriff) vor der Wirklichkeit vorher, weil die gegebene Realität zu Dingen vor der Beschränkung derselben vorhergeht. Aber beim Urwesen nicht*): *conceptus terminator*.

1610. Alles kann nur möglich sein durch Einen. Denn durch Viele zusammen ist nicht das möglich, was durch Einen, der ihre Kräfte vereinigt.

1611. Das Kleine kann nur betrachtet werden als möglich und gegeben durch das Grösste, entweder in ihm oder durch es. Denn erstlich das Kleine gibt nur das Grössere vermittelst der Verbindung in Demjenigen, was Alles verbunden in sich begreifen muss, d. i. in Raum und Zeit; und das Kleine kann nur zusammen existieren als eine Folge, nicht durch die Zusammensetzung der Gründe, sondern durch einen grössern Grund, dessen Beschränkung (ideale) alles mögliche Kleine gibt; z. B. ein kleinerer Verstand doppelt genommen gibt keinen doppelt grössern, sondern der Verstand heisst doppelt grösser, insofern er die Wirkungen von zwei andern Verstanden leisten kann, ob er zwar daraus nicht kann zusammengesetzt werden. Das ist die Ursache, dass die Vernunft sich immer genötigt sieht, auf ein *maximum* und was *omnitudinem* begreift zu gehen. Ebenso ist es mit dem Guten und der Vollkommenheit. Das höchste Gut kann nicht aus den kleinern zusammengesetzt vorgestellt werden. Alles ist nicht durch Viele, sondern nur durch Einen möglich; weil das, was aus der Verbindung entspringt, eigentlich den hohen Grad ausmacht, dieser aber durch die Summation der kleineren nicht angeht.

*) Also analog W. I. 381.

1612. Wenn alle Verneinungen Schranken sind, so ist kein Ding möglich als nur durch ein anderes, welches es voraussetzt, ausser das *ens realissimum:* Die alles begreifende Zeit, der alles enthaltende Raum, das allgenugsame Ding.

1613. Die Ursache, weswegen wir das notwendige Dasein eines realsten Wesens uns begreiflicher vorstellen als die Notwendigkeit eines eingeschränkten, kommt daher, weil wir nur die eingeschränkten Dinge und deren negative Bestimmungen denken können, indem wir den realeren Begriff limitieren. Demnach kann eine grössere Möglichkeit nicht durch kleinere zusammengesetzt werden, und die allgemeine Möglichkeit ist kein Aggregat aller besondern Möglichkeiten, sondern diese sind Folgen von jener. Das eingeschränkte Ding ist das, was einiges von allen möglichen Realitäten hat und dadurch von anderen unterschieden wird. Einiges aber Unterscheidende von allem Möglichen ist nur denklich durch alles. Die Dauer und die äussere Relation kann nur durch Beschränkung der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes erkannt werden, z. B. Triangel.

1614. Raum und Zeit sind blosse Möglichkeiten, deren Gegenteil d. i. kein Raum und keine Zeit, unmöglich ist (es ist kein Raum, es ist keine Zeit). Nun gründen sich Raum und Zeit auf etwas Wirkliches *). Also ist etwas Wirkliches absolut notwendig.

Kritischer Rationalismus.

1615. Wir können das Endliche *in concreto* uns nur durch die Einschränkung des Unendlichen als möglich vorstellen, z. B. ein *spatium* von einer gewissen Figur. Ebenso, da ein Ding nur complet gedacht wird dadurch, dass, wenn es alle Realität hat, alles von ihm bejaht, und daher alles Sein gedacht wird; und wenn es ein *ens limitatum* ist, dass einiges in ihm gesetzt, alle übrige Realität aber zwar gedacht, aber verneint wird: so

*) Man vgl. W. I. 21 f., 398, 463 f.

scheint der Begriff des Endlichen aus dem des Unendlichen zu entspringen *).

1616. Alle Negationen sind Schranken, denn sie können nur durchs *oppositum reale* gedacht werden, so wie eine jede Linie, Figur und Körper nur durch Einschränkung des Raumes gedacht wird. Warum aber nicht die Zahl? Darum, weil die Realität dazu nicht als gegeben, sondern als willkürlich gedichtet angesehen wird **). Alles Eingeschränkte wird gedacht als umschränkt in dem Grössern, mithin alles Eingeschränkte in einem Andern. Das, was von allem Eingeschränkten unterschieden ist, ist uneingeschränkt. Alles Eingeschränkte also im Unendlichen, welches darum *realiter* unendlich ist (ohne Ende) und allgenugsam. Weil das, was wir beschränken können, nicht an sich selbst notwendig sein muss, so ist die Unendlichkeit, welche gleichsam die Materie zu aller Möglichkeit enthält, selbst durch einen höhern Grund gegeben. Das *ens summum* also ist *ens realissimum* als ein Grund.

1617. Der grösste Begriff, die grösste Anschauung, das grösste Ding sind alle gegeben ***), und durch deren Limitation erzeugen wir die logische, die sinnliche und reale Möglichkeit aller Dinge.

1618. Die höchste Realität besteht nicht darin, dass alles in ihr sei, sondern durch sie als einen Grund; denn das Maximum der Realität ist nicht synthetisch möglich oder durch Coordination, sondern mindere Grade sind nur durch Einschränkung des Grössten möglich. Nun ist die höchste Realität die, welche nicht eingeschränkt werden kann; also ist diejenige, welche das Mass aller Dinge ist und darin aller Dinge Realität liegt, nur die Folge von dem *ente summo*.

*) Im Sinne von W. II. 403, § 9 Schluss.

**) Man vgl. die analoge Aeusserung Nr. 620, aber auch Nr. 1591.

***) Als *mensura communis et principium cognoscendi.* W. II. 403.

1619. Die Coordination, nach welcher alle *accidentia* eines Dinges *totum status* ausmachen, ist eine Folge von der Subordination unter einem, nämlich dem *substantiali*. Die Coordination, nach welcher alle *substantiae* ein Ganzes ausmachen, ist die Subordination unter einem *ente primo*.

1620. Die oberste Ursache ist auch der Grund der Möglichkeit der Veränderungen einer und derselben Welt, d. i. dass das Subject bleibt, ob es gleich anders existiert; sonst müsste das Subject zugleich mit seinem Zustande vergehen und kein anderer entstehen. Die Ursache dieser Möglichkeit ist also die Erhaltung, d. i. die unendliche Dauer der obersten Ursache.

1621. Die absolute Notwendigkeit können wir zwar gedenken, so dass wir solche verstehen; aber einsehen, *a priori* gedenken, ist nicht so leicht. Der Verstandesbegriff der absoluten Notwendigkeit eines Satzes ist problematisch, der Vernunftbegriff ist definitiv. Der definitive Begriff ist entweder subjectiv und ein mathematischer Begriff oder objectiv und dogmatisch*).

Kriticismus, erste Periode.

1622. Das *principium omnimodae determinationis* ist: Ein jedes Ding steht in Ansehung seiner ganzen Möglichkeit unter dem Begriffe des *entis realissimi* **).

1623. Das Princip der durchgängigen Bestimmung: *quodlibet existens est omnimode determinatum, i. e. ens quodlibet per se non nisi ut omnimode determinatum dari potest, sed per conceptum de ipso multimode potest esse indeterminatum.*

Jener Satz hat den Inbegriff aller möglichen Prädicate mit ihren *oppositis*, und da zu dem Dasein bloss Realität gehört, den Inbegriff aller Realitäten mit ihren *oppositis* in Gedanken; und da ein jedes Ding, was nicht alle Realität enthält, immer ein

*) Vielleicht aus der vorhergehenden Periode.

**) Man vgl. die analoge Wendung Kr. 600 Anm.

anderes voraussetzt, das sie enthält, so hat er auch den Begriff eines Dinges, was alle Realität enthält, als *entis logice originarii* vor Augen, dessen Realität oder die Folgen derselben durch Limitation alle Dinge geben, und in Beziehung worauf ein jedes Ding zum Unterschiede von andern allein bestimmt werden kann.

Wenn ich mir den Verstand, der die Realität denkt, als Licht, und sofern er sie aufhebt, als Dunkelheit vorstelle, so kann man sich die durchgängige Bestimmung entweder als ein Hineintragen des Lichts hin und wieder in die Finsternis denken, oder die Finsternis als blosse Einschränkung des allgemeinen Lichts; und so unterscheiden sich die Dinge nur bloss durch die Schatten, die Realität liegt zum Grunde, und zwar nur eine einzige allgemeine. Im entgegengesetzten Falle unterscheiden sich alle Dinge nur durch ihr Licht, als ob sie ursprünglich aus der Finsternis gehoben wären. Ich kann mir aber wol eine Negation denken, wenn ich Realität habe, aber nicht, wenn keine Realität gegeben ist. Also ist die Realität logisch das erste, und daraus wird geschlossen, dass es auch metaphysisch und objectiv das erste sei. Weil Gegenstände der Sinne durch den Verstand nicht, und überhaupt nicht *a priori* gegeben sind, so ist hier die Negation das erste und die Finsternis, aus der das Licht der Erfahrung Gestalten ausarbeitet. Also Erscheinungen . . .[1]) sind mannigfaltige ursprünglich; und die Einheit entspringt, wenn man von der Mannigfaltigkeit abstrahiert.

1624. (*Die Beziehung eines jeden möglichen Dinges auf das All, d. i. die durchgängige Bestimmung, wodurch es mit jedem Möglichen gleichsam grenzt, und seine Bestimmung bloss durch diese Angrenzung erhält, beweist, dass wir es als in einem All enthalten vorstellen. Erklärung dieser Erscheinung.

1625. Der Grund des transscendentalen Beweises liegt darin: Wir können uns Möglichkeiten nur *derivative*, nicht *originarie*

[1]) Fehlt ein mir unleserliches Wort. Der Form nach könnte es „Genuss" heissen.

*) Zu den folgenden Reflexionen vgl. *Metaphysik* 275 f., 292, 299.

denken; folglich ist das uns gegebene All das Substratum der Möglichkeit, wo durch Limitation und veränderte Verhältnisse alles unser Denken *a priori* darauf beruht. Der subjective Grund aller Möglichkeit ist also dieser Inbegriff (subjectiver) der Realität, welcher in uns Einheit ausmacht; denn dadurch kann allein das durchgängige Verhältnis und Einstimmung, was die Form der Möglichkeit ist, verstanden werden.

1626. Ich setze Etwas entweder als Object einer partialen oder der durchgängigen Bestimmung. Im ersten Falle setze ich durch den Begriff eines Dinges das Allgemeine und also vielerlei, im zweiten Falle das Einzelne, was nicht vielerlei sein kann. Das Substratum der durchgängigen Bestimmung ist, was die Materie zu allen Bestimmungen eines Dinges überhaupt enthält. Mithin kann ich nicht sagen: „wenn ich ein solches annehme", sondern die Vernunft setzt dergleichen bei aller Möglichkeit voraus*). In Ansehung der durchgängigen Bestimmung also ist Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei, und seine durchgängige Bestimmung ist nicht etwa allgemein gedacht, sondern zugleich als einzeln**).

1627. Die erste subjective Bedingung des Denkens, d. i. der Vorstellung der Objecte der Möglichkeit nach ist, dass alle Vorstellung in der Empfindung, und objectiv in der Wahrnehmung gegeben sei, zweitens die Form der Verbindung des Mannigfaltigen. Daher wird das, was die Materie und *data* alles Möglichen enthält, als ein Object der Wahrnehmng vorausgesetzt, d. i. die Materie alles Möglichen existiert als notwendige Voraussetzung. Die Mannigfaltigkeit der Objecte in Ansehung dieses Alls der Realität beruht auf der Form der Einschränkung dieses Alls. Daher liegt zum Grunde die absolute Einheit des Alls, in welchem Alles durch Einschränkung möglich ist. Es muss also etwas als ein Substratum der Möglichkeit existieren.

*) So a. a. O. 275 unten. Kant verweist im Anfang auf Nr. 1659.
**) Man vgl. a. a. O. 309 f. Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

1628. Beweis aus dem Denken überhaupt, und nicht aus dem bestimmten Begriffe eines Dinges.

Der Beweis von einem Wesen, was alles begreift, lässt sich nicht *a posteriori*, auch nicht anders *a priori* erkennen als aus den Bedingungen unserer Vernunft, den Gegenstand der Erkenntnis in dem All zu bestimmen.

Der Begriff der absoluten Notwendigkeit lässt sich auch nicht anders erwarten. Es beruht darauf, dass Alles, was gedacht werden soll, in der Empfindung gegeben sei, und Negationen Schranken ⟨sind⟩.

Wir können zwar einen Begriff von einer (Form) Gestalt haben, ohne dass etwas da ist, aber nicht von einer Realität; denn diese setzt Empfindung, mithin empirische Anschauung voraus. Allen möglichen Realbegriffen liegt also ein *substratum originarium* als *realissimum* zum Grunde. Unser Denken ist nur eine Reflexion. Die materiale Bedingung alles Denkens eines Gegenstandes ist also, dass etwas als in der Anschauung gegeben sei. Der erste formale und reale Grund der Denklichkeit ist notwendig. So wie ich mir verschiedene Möglichkeiten vorstelle, so muss ich ein Substratum annehmen. Jedes Ding kann ich aufheben, aber nicht die Bedingung seiner Möglichkeit.

1629. Das schlechthin Notwendige kann nur als notwendige Bedingung der Erkenntnis der Dinge überhaupt, und zwar aller Dinge vorgestellt werden. Es wird alsdann als Bedingung der Möglichkeit der Sachen gedacht, und zwar wegen aller möglichen Verhältnisse. Aus dem Verhältnisse eines jeden Gegebenen zum All der Möglichkeit muss es in der Allgenugsamkeit der Bedingung bestehen.

1630. Absolut notwendig ist die Annehmung eines Dinges im subjectiven Verstande, ohne welches ich nach dem Gesetze der allgemeinen menschlichen Vernunft keinen Begriff von den Möglichkeiten der Dinge überhaupt haben kann.

Dass die sensitiven Bedingungen nur die Erkenntnis der gegenwärtigen Welt afficieren*), dient nur dazu, damit wir den

*) Im Sinne der bei Gelegenheit der religiösen Reflexionen zu erörternden Unsterblichkeitsbeweise in der *Metaphysik*.

Vernunftbegriffen, die aus andern Gründen von Gott nötig sind, nicht dogmatische Hindernisse entgegensetzen.

1631. Die innere Notwendigkeit eines Wesens ist unmöglich zu denken. Denn an sich selbst ist aus dem, was einem Dinge innerlich zukommt, die Aufhebung desselben mit allen Prädicaten jederzeit möglich*). Aber die respective Notwendigkeit lässt sich wol denken; und die Notwendigkeit in allem *respectu* als Condition der Möglichkeit aller Dinge ist die absolute Notwendigkeit. Es ist die Notwendigkeit eines allgemeinen Substrats der Mannigfaltigkeit der Begriffe von Dingen.

1632. Alle absolute Notwendigkeit ist entweder der Urteile oder der Sachen. Die erste als die logische ist jederzeit eine bedingte Notwendigkeit des Prädicats. Die Notwendigkeit der Sachen, die wir erkennen können, ist jederzeit bedingt; denn an sich selbst können wir jederzeit jede Sache aufheben, weil wir, da wir nichts bejahen, durch die Verneinung auch keinem widersprechen. Der Begriff vom Notwendigen ist gleichwol erstlich ein durch die Vernunft gegebener Begriff, weil durch ihn allein etwas determiniert wird. Die absolute Notwendigkeit ist ein Grenzbegriff, weil ohne ihn keine *completudo* in der Reihe des Zufälligen sein würde. Dieser Grenzbegriff aber ist selbst problematisch, und kann *a priori* durch die Vernunft nicht erkannt werden, weil er ein *conceptus terminator* ist, auch nicht *a posteriori* eingesehen werden, denn das heisst nicht einsehen**); auch nicht unmittelbar; er ist also problematisch.

Das oberste Principium alles Zufälligen ist das absolut Notwendige, und das oberste Principium der Möglichkeit des Entstehens ist die Freiheit. Es wird gedacht, dass in Ansehung eines frei handelnden Wesens ein jeder Zustand, der in seiner Gewalt ist, einen *terminum a priori* ausmache, der nicht mit den vorigen durch einen natürlichen Ring verbunden sei. Es ist selbst kein Ring einer grösseren Kette, wenigstens nicht der Tätigkeit nach.

*) Man vgl. a. a. O. 284 f. Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

**) Anders W. VIII. 65. Man vgl. dagegen Nr. 1621. Die Zeit wie Nr. 1631.

1633. Alle *conceptus terminatores* sind von der Möglichkeit *per synthesin* hergenommen, und erfordern allemal ein Erstes. Daher *a parte inferiori vel posteriori* kein *conceptus terminator* ist. Der Terminus der Reihe ist das erste Glied derselben, der *conceptus terminator* aber der Begriff, wodurch ein Erstes der Reihe möglich ist. Von diesem Begriffe, der durch sich selbst vollkommen begreiflich sein soll, müssen solche Eigenschaften gedacht werden, dadurch es überhaupt und ohne eine anderweits herzunehmende Einschränkung, und also als ein unbeschränktes Wesen für sich selbst das Principium der Reihe sein kann.

Die Moralität hat auch ihre eigenen *terminos a priori*, und *a posteriori*, einen Gesetzgeber und eine Belohnung und Bestrafung nach geistigen Gesetzen, also eine andere Welt*).

Kriticismus, spätere Zeit**).

1634. Unser Begriff der Möglichkeit ist eigentlich abgeleitet, nämlich er setzt etwas Gegebenes voraus, was mit den Verstandesbedingungen der Form nach zusammenstimmt. Nur ein einziges Ding ist *originarie* möglich, nämlich das *realissimum;* und dieses wird vorausgesetzt.

1635. Das Vollkommene geht in der Idee *a priori* vor dem Unvollkommenen ⟨vorher⟩, und dieses ist nur in jenem bestimmbar — durchgängige Bestimmung.

1636. Wir würden gar nicht einen Begriff von Unvollkommenheit haben, wenn wir nicht das Vollkommene dächten.

1637. *Ens necessarium* ist eine subjectiv notwendige Hypothesis des Denkens aller Möglichkeit. Alle Möglichkeit eines eingeschränkten Dinges ist in der Idee abgeleitet und setzt ein

*) Man vgl. a. a. O. 262 f. Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.
**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

grösseres voraus, das eingeschränkt wird. Die Möglichkeit also hat zur Bedingung das *ens realissimum.*

1638. Die notwendige, subjective Bedingung von der innern Möglichkeit der Dinge ist selbst eine an sich notwendige*) Voraussetzung des Verstandes.

1639. Die notwendige Voraussetzung zum Begriffe der innern Möglichkeit der Dinge ist eine subjectiv notwendige Bedingung des Verstandes. Es muss ein absolut notwendiges Wesen existieren heisst: Unser Begriff der Möglichkeit geht nur bei Erscheinungen vor der Wirklichkeit vorher**).

1640. Absolute Realität ist, was in Ansehung eines Dinges überhaupt zum Sein gehört, comparative, was zum Sein einer gewissen Art von Wahrnehmungen gehört. So ist Schmerz comparative Realität, darum aber nicht absolute. *Negatio absoluta* ist die blosse Einschränkung des Daseins eines Objects als Dinges überhaupt. *Realitas evanescens est defectus in sensu absoluto.* Das Dasein, in welchem alles mögliche Dasein enthalten ist, ist ohne Schranken. Es kann aber nicht aus vielem eingeschränkten Dasein zusammengesetzt sein. Also ist das Dasein ohne Schranken das eines *entis realissimi*, zugleich als Grundes betrachtet. Von diesen wird alles andern Dinges mögliches Dasein als abgeleitet betrachtet, weil es als Ding überhaupt in Ansehung seiner Negation bloss als ein eingeschränktes *ens realissimum* oder dessen eingeschränktes Product vorgestellt werden kann. Möglichkeit können wir nicht mehr von Wirklichkeit unterscheiden, sobald wir zum ersten *substrato* der Bestimmung aller Begriffe gekommen

*) Ueber die Trennung von innerer und absoluter Möglichkeit s. Nr. 1599. Es scheint daher, da die obige Wendung nicht bis in die Zeit des kritischen Empirismus zurückgehen kann, dass eine jener Nachlässigkeiten des Ausdrucks vorliegt, die dem sorgfältigen Interpreten auch in der Kr. d. r. V. in Fülle aufstossen.

**) Man vgl. die für die Entwicklung der nachkantischen Speculation so bedeutungsvolle Ausführung Kr. d. U. 339 f. (§ 76).

sind. Wenn Nichtsein bloss als Schranke betrachtet wird, so werden alle Realitäten als von einerlei Art angenommen*).

1641. Der Begriff des *entis realissimi* ist der ontologische Ort für alle möglichen Dinge, sofern sie sich als Dinge überhaupt von einander unterscheiden. Ihr Unterschied besteht alsdann bloss in der Limitation des Begriffs der *omnitudo realitatis*. Anstatt ein jedes Ding als nach dem *principium exclusi medii* in Ansehung des Realen aller Prädicate bestimmbar zu denken, oder vielmehr zum Behufe dieser Bestimmbarkeit, um sie analytisch vorzustellen, nimmt man ein durchgängig Bestimmtes zum Grunde aller.

1642. Negationen überhaupt heissen: einige Realitäten nicht. Dieses setzt aber das Gegenteil, nämlich alle mit einer Einschränkung. Also ist uns der Begriff von aller Realität als ein Substratum der Vernunft notwendig; aber darum können wir nicht eine höchste Realität als an sich selbst notwendig ansehen. Ferner: nach dem *principium exclusi medii* wird ein jedes Ding betrachtet in Relation gegen alles Mögliche als in einer Einteilung, mithin in einem Ganzen der Realität.

Das Dasein eines Dinges kann niemals aus blossen Begriffen bewiesen werden, weil das Dasein nicht eines von den Prädicaten ist und weil aus Begriffen nichts weiter als das respective Bejahen oder Verneinen, nicht aber die absolute Position des Objects mit seinen Prädicaten kann geschlossen werden. Der Begriff, welcher zum Grunde liegt, ist eine notwendige Voraussetzung, und scheint darum ein Begriff vom notwendigen Wesen zu sein.

1643. Wenngleich aus den Bedingungen, worauf wir den Begriff der Möglichkeit gründen, das Dasein Gottes nicht fliesst, so folgt doch genug daraus, damit es von demjenigen eingeräumt wäre, der hierüber *a priori* urteilen kann. Die subjectiven Bedingungen des Denkens dienen also sehr dazu, κατ' ἄνθρωπον zu überzeugen, nicht apodiktisch.

*) Aus der gleichen Zeit stammen den Schriftzeichen nach Nr. 676, 677.

1644. Wir können aus dem Begriffe keines Dinges seine Notwendigkeit, aber wol aus den Bedingungen der Notwendigkeit den Begriff herleiten; denn die Notwendigkeit ist Modalität.

1645. 1) Die innere logische Notwendigkeit beweist kein notwendiges Dasein: Modalitäten der Determinationen sind nicht selbst Determinationen. Absolute Notwendigkeit aus respectiven Prädicaten auf die Möglichkeit.

2) Das Bedingte ist das einzige Mögliche unter gegebenen Bedingungen. Das All der Bedingungen des Existierenden ist das einzige schlechthin, d. i. in aller Absicht Mögliche; das was überhaupt existiert, ist in durchgängiger Absicht das einzig Mögliche. Die oberste Bedingung muss daher das Principium aller Möglichkeit sein, mithin das *ens realissimum.*

Der transscendentale Beweis wird geführt aus dem Begriff des *entis realissimi* nicht als *conceptus determinati*, sondern *principii determinantis summi (quoad existentiam omnem).* Das notwendige Dasein ist nicht innerlich, sondern respectiv, als notwendige Hypothesis aller Möglichkeit.

1646. Die absolute Notwendigkeit ist nicht innerlich (ich mag annehmen welchen Begriff ich will, so ist sein Gegenteil innerlich möglich); sie ist nicht äusserlich als Hypothesis alles des Daseins; folglich als Hypothesis von aller Möglichkeit.

Des Raumes und der Zeit Notwendigkeit kann nicht bewiesen werden, sondern nur als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Dinge der Form nach, also auch des *entis realissimi* als einer Bedingung der Möglichkeit derselben der Materie nach. Indessen sind beide Gründe nur subjectiv.

1647. Die absolute Notwendigkeit ist die Notwendigkeit einer Voraussetzung (*hypothesis originaria*) in Ansehung alles Denklichen, nämlich die *data* zu aller Determination, der Allinbegriff der Realität. Dieser bezieht sich auf das Ganze der Sinnlichkeit oder sowol der Form als Materie nach. Wer sich selbst in Ansehung aller seiner Empfindsamkeit und Form ganz

einsehen würde, so würden wir alles, was nur ein Object für uns sein kann, zum voraus bestimmen können *).

1648. Was veränderlich ist, existiert darum nicht zufälliger Weise, und das notwendige Wesen ist darum eben nicht unveränderlich. Allein wenn wir die für uns begreifliche und fassliche Notwendigkeit, nämlich das Dasein aus Begriffen nehmen, so muss, weil in dem Begriffe von einem Dinge an sich selbst die Zeit wegfällt, alles Gegenteil der Prädicate auch in Ansehung des Dinges (seines Begriffs) contradictorisch ⟨sein⟩; denn bei dem Dasein eines veränderlichen Dinges sind Prädicate nur Prädicaten entgegengesetzt[1]), und können nach einander sein ohne Widerspruch, weil keines dieser Prädicate durch den Begriff des Dinges bestimmt ist.

Will ich mir den Begriff eines unveränderlichen Wesens denken, so muss ich einen Begriff angeben können, der zugleich das Dasein des Dinges enthielte, mithin die durchgängige Bestimmung durch einen Begriff, und nicht bloss die, sondern auch die objective Giltigkeit desselben.

1649. *Necessarium absolutum.* Da die Verschiedenheit nur durch Einschränkungen kann gedacht werden, so kann die Grundlage der Möglichkeiten nicht in viel Wesen sein, weil diese selber immer etwas Anderes voraussetzen, sondern Einer muss Alles enthalten; und die Vielheit oder Mannigfaltigkeit beruht auf den Einschränkungen dieser Einheit.

Denn es ist in unserm Subject Einheit aller Begriffe, weil die Möglichkeit nur die Einstimmung mit den gesammten innern *datis* ist.

1650. Die Verschiedenheit der Dinge beruht nach unsern Begriffen auf den Einschränkungen gegebener Realitäten. Sie

[1]) Im Manuscript folgt ein „sein“.

*) So im Manuscript. Der Gedanke entspricht nur dem Zusammenhang der Kritik der Paralogismen und der verwandten Ausführungen der ersten Auflage der Kr. Nach äusseren Kriterien entstammt Nr. 887 derselben Zeit; vielleicht auch Nr. 1600.

kann aber nicht angesehen werden als die Einschränkungen verschiedener Dinge, weil diese Verschiedenheit wieder Einschränkungen voraussetzt; folglich aus der Einschränkung des Dinges oder seiner Folgen, dessen Begriff alle Realität enthält; denn Realitäten müssen gegeben sein, weil man ohne dieses sie nicht denken könnte. Die Einschränkung ist entweder der Abstraction oder der Determination. Die Schlüsse hieraus sind aus der Möglichkeit der Erkenntnisse durch unsere Vernunft, nicht aus den Sachen gegeben, folglich gilt das Argument *ad homines*.

1651. Das Eingeschränkte wird darum als zufällig angesehen, weil die entgegengesetzte Realität bei aller möglichen Einschränkung notwendig vorausgesetzt wird.

1652. Nicht Begriffe, sondern Ideen (*archetypae*, unsere: *ectypae*); d. i. alle Vollkommenheit erkennen wir nur, sofern wir sie als in einem Wesen vorstellen, welches dadurch die oberste Idee wird. In ihm wird Alles, was die Natur enthält, ein Teil der Vollkommenheit des Ganzen. Das Vollkommenste ist nur Eines. Die Mannigfaltigkeiten verbergen uns das Selbständige und Ursprüngliche des Urbildes. Die abstracte und allgemeine Vorstellung entspringt auf diese Art, aus welcher wir Vieles weglassen und nur Merkmale übrig behalten. Für uns ist Alles *apparentia*. *Platonismus**). Der göttliche Verstand enthält jede Vollkommenheit im Urbilde, der unsrige in Regeln.

B. 2. Beweis aus der Wechselwirkung**).

Kritischer Rationalismus.

1653. Ob nicht aus dem Raume als dem Grunde der Möglichkeit des *commercii* der *substantiarum* nach Gesetzen der Sinnlichkeit auf die Anschauung einer für alle Dinge, die *in commercio*

*) Man vgl. Nr. 236.

**) Man vgl. die Reflexionen Nr. 767 f. und die Anmerkung zu Nr. 337.

stehen können, giltigen Ursache könne geschlossen werden, und aus der unendlichen Zeit als dem Grunde der Möglichkeit der[1]) dauernden Dinge auf die Ewigkeit und Notwendigkeit der Ursache *).

1654. Das Dasein Gottes kann nur durch den Verstand erkannt werden, weil sein Begriff ein höchster Verstandesbegriff ist, der nicht auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, sondern dessen *omnisufficientia* intellectual ist.

Es kann aber nicht aus einem angenommenen, willkürlichen Begriff erkannt werden, und also nicht an sich selbst (es sei denn durch unmittelbare Anschauung). Also nur im Verhältnis auf die Welt, aber desjenigen, was für jede Welt giltig ist; denn dieses ist nur intellectual.

Kriticismus, erste Periode.

1655. Der unendliche und einige Raum, die Bedingung der Möglichkeit aller äussern Gegenwart der Dinge, so wie sie erscheinen, ist zwar nicht ein Beweis von dem Dasein eines Grund- und Urwesens, was Alles befasst und in welchem Alles sustentiert wird, wovon auch alle Einheit und Verhältnis herrührt, weil es gleichsam durch seine Stelle in dem All möglich ist; aber es ist doch ein Beweis, dass das menschliche Gemüt keine Verbindung ohne einen gemeinschaftlichen Grund, und keine Bestimmungen, ohne in Einem, welches Alles enthält, gedenken könne. Ebenso mit der Zeit, worin alles Dasein liegt. Dieses dient dazu, die Annehmung eines solchen Wesens als subjectiv notwendig, mithin auch als zureichend zur Praxis anzunehmen **).

[1]) Im Manuscript wiederholt.

*) Die Reflexion stammt als Keim des Beweises W. II. 414 f. aus dem Jahre 1769.

**) Man vgl. *Metaphysik* 110 f., 332, 338 f.

B. 3. Ontologischer Beweis*).

Dogmatismus.

1656. Nur die Möglichkeit eines notwendigen Wesens darf dargetan werden, so ist sein Dasein auch bewiesen; denn ein notwendiges Wesen ist (notwendig) da, das ist die Definition desselben**). Man braucht dazu nicht die Realität. Diese soll nur dazu dienen, die Notwendigkeit als möglich vorzustellen. Aber dass alle Realität sei, ist möglich; dass keine sei, ist auch möglich.

1657. Ich kann sagen: *ens necessarium* können wir uns nur als *realissimum* denken, weil dieser Begriff allein durchgängig determinierend ist. Aber nicht umgekehrt: ein *ens realissimum* muss ich als *ens necessarium* denken, denn da würde ich über den Begriff hinausgehen, indem ich das Object ausser ihm setzte***). *Omnimoda determinatio* ist nicht *determinatio existentiae.*

Kritischer Empirismus.

1658. Das *ens necessarium* ist, dessen Gegenteil schlechterdings unmöglich ist. Der menschliche Verstand kann[1]) aber diese Unmöglichkeit nicht einsehen, ohne dadurch, dass das Nichtsein seinen Begriffen widerspricht. Nun widerspricht das Nichtsein eines Dinges niemals dem Begriffe des Dinges an sich selbst†), also ist der Begriff des *entis necessarii* für die menschliche Ver-

[1]) Im Manuscript wiederholt.

*) Die Zeitbestimmungen der hierhergehörigen Reflexionen sind unsicher, weil Kant den Beweis schon W. I. 375 f. für unzulänglich hält, und die Gegengründe schon von dieser Zeit an in derselben Richtung verlaufen wie W. II. 199 f. und später. Daher sind viele Reflexionen in die letzte Periode hineingenommen, weil sie keine Handhaben für spezielle Datierung boten.

**) Also die Leibnizische Modification des ontologischen, von Kant auf Cartesius als Urheber bezogenen Beweises. Vgl. auch W. I. 375.

***) So schon a. a. O. Vgl. auch W. II. 129 f.

†) D. h. widerspricht an sich selbst niemals dem Begriffe des Dinges. Der gleiche Sprachgebrauch findet sich noch in den späteren Schriften Kants.

nunft unerreichlich, aber doch notwendig anzunehmen, weil sonst[1]) die Reihe des bedingt Notwendigen nie geendigt wird.

Dass es nur auf eine einzige Art determinabel ist, folgt daraus, weil seine Existenz aus dem blossen Begriffe folgen soll. Nun ist alles, was existiert, durchgängig determiniert, und die Existenz kann also nur aus einem Begriffe, der durchgängig bestimmt, geschlossen werden; sonst folgt sie gar nicht aus dem Begriffe, sondern einem andern angenommenen Dasein *).

Kritischer Rationalismus.

1659. Wir können nicht beweisen, dass, wenn ein Begriff von der Art ist, dass er zugleich die durchgängige Bestimmung des Objects in sich schliesst, dieses notwendig existiere, sondern nur dass, wenn wir die Existenz aus blossen Begriffen herleiten könnten, diese zugleich die durchgängige Bestimmung enthalten müssten. Dass es nicht mehr als ein *necessarium* geben könne, kann aus Begriffen gar nicht eingesehen werden **).

Kriticismus, erste Periode.

1660. (*** *Unico modo determinabile* heisst dem Autor ein Ding, was durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist. Dergleichen ist nur das *ens realissimum*. Denn das *mere negativum* ist kein Ding, und das *partim reale partim negativum* ist durch keinen Begriff durchgängig bestimmt. Nun hatte Leibniz versucht, nach Cartesius' Vorgange zu beweisen, dass ein Ding, welches durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist, auch notwendig existiere; allein der Schluss wird ungiltig befunden.

[2]) Im Manuscript: sondern (statt sonsten).

*) Dieser Absatz gibt, wenn ich recht verstehe, nur eine Erläuterung zu Baumgartens § 114: *Necessaria sunt unico tantum modo ac ratione determinabilia ct.* Man vgl. die folgenden Reflexionen. Man vgl. Nr. 1626.

**) Man vgl. W. II. 415, § 20 f., eine skeptische Wendung, die nur in dieser Periode von Kant für giltig gehalten wird. Schon *Metaphysik* 277 f. gilt sie wieder für ausgeschlossen.

***) Kant verweist durch ein *vide pag.* 32 auf die Reflexionen Nr. 1600, 1633, 1647, 1659, 1716 u. a. Der „Autor" ist Baumgarten.

Darauf versucht er oder Wolff den Satz umzukehren, und zu sagen: ein jedes notwendige Ding ist durch seinen Begriff durchgängig bestimmt (folglich was nicht durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist, ist kein notwendiges Wesen. Da nun irgend ein notwendiges Wesen sein muss, so muss auch ein durch seinen Begriff durchgängig bestimmtes Wesen, d. i. ein solches als *ens realissimum* existieren), mithin ein *ens realissimum*. Aber alsdann würde der *per accidens* umgekehrte Satz auch wahr sein müssen, der aber, weil nur ein einziges Ding *ens realissimum* sein kann, ⟨falsch ist⟩; und zwar müsste eben darum, weil der Begriff von demselben ein *conceptus non communis*, sondern *singularis* ist, die Verbindung der Convertibilität eben darum eine *conversionem simpliciter talem* und zwar aus blossen Begriffen ausmachen, d. i. es müsste ebenso aus dem Begriffe des *realissimi* die Notwendigkeit wie aus dieser jener Begriff folgen, welches doch falsch ist.

1661. Der Satz: das notwendige Wesen ist nur auf eine einzige Art determinabel, bedeutet: alle Bestimmungen kommen ihm notwendig zu. Dies hindert aber nicht, dass es noch andere und anders bestimmte notwendige Wesen gebe. Soll der Satz aber heissen: alle Bestimmungen müssen durch einen einzigen Begriff gegeben sein, so zeigt dieses nur an, dass wir von einem notwendigen Wesen *a priori* sonst keinen Begriff haben könnten, nach welchem zugleich die durchgängige Bestimmung gegeben wäre. So ist freilich nur der Begriff des *realissimi* dazu tauglich, wenn wir schon wissen, dass ein Wesen notwendig sei; aber daraus lässt sich nicht einmal auf die Möglichkeit, geschweige die Notwendigkeit eines solchen Wesens schliessen, sondern nur, dass wir nur auf diese Art aus einem blossen Begriff es durchgängig bestimmen könnten als *ens singulare*.

1662. Die Existenz enthält zugleich den Begriff einer durchgängigen Determination in sich; aber dadurch allein wird der Begriff des Dinges gar nicht determiniert. Nun haben wir einen Begriff, der zugleich die durchgängige Determination eines Dinges enthält, den Begriff des *realissimi;* und diese Determinationen (scheint es uns) können wir auch *in concreto* angeben, z. B. Weisheit, Macht u. s. w. Nur die Existenz des Dinges (weil diese

keine Determination ist) wird dadurch nicht gegeben, als notwendig aus diesem Begriffe folgend. Wenn aber auch die notwendige Existenz irgend eines Dinges angenommen wird, so kann ich nicht sagen, die durchgängige Bestimmung in Ansehung seiner Qualität sei durch den Begriff der Notwendigkeit, sondern sie ist uns durch den der Existenz gegeben, wo die Prädicate unbestimmt bleiben. Es könnten mehrere von einander unterschiedene notwendige Wesen sein; aber freilich alsdann würde keines derselben aus dem Begriffe der Notwendigkeit bestimmbar sein (wie es beschaffen sei). Man könnte nur sagen, wir haben keinen Begriff für seine durchgängige Bestimmung als den des *realissimi*, aber nicht, dieser Begriff ist in dem der Notwendigkeit desselben enthalten. Es ist nur eine subjective logische Notwendigkeit der Bedingung, uns einen Begriff von seiner Bestimmung zu machen, aber dass, wenn aus dem Begriffe desselben (eines *non realissimi*) [diese folgt], es *duplici modo* bestimmbar ist, so bedeutet das nur, wir können uns vielerlei Wesen als notwendig denken, nicht: dasselbe Wesen könnte auch anders bestimmt sein; denn wir haben hier nur Begriffe*).

Kriticismus, spätere Zeit**).

1663. Aus seinem Begriffe von einem Dinge auf die Notwendigkeit oder Zufälligkeit seines Daseins schliessen, heisst aus sich selbst herausspringen.

1664. Wenn aus den Eigenschaften eines Dinges auf sein notwendiges Dasein soll geschlossen werden, so muss entweder das Dasein selbst als eine Eigenschaft betrachtet werden, oder der Begriff der absoluten Notwendigkeit als ein solcher, der mit den gegebenen Eigenschaften einerlei ist.

1665. Der Cartesianische Beweis ist dieser, dass ein Begriff so könne eingerichtet werden, dass die Wirklichkeit mit unter

*) Man vgl. zu den letzten Reflexionen *Metaphysik* 279 f.

**) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

seine Prädicate kommt, obgleich der Begriff vom Dinge an sich wegen des Daseins oder Nichtseins nichts unterscheidet*), dass daher das Nichtsein dieses Dinges sich selbst widerspricht. Aber die Aufhebung eines Dinges mit allen Prädicaten ist immer möglich; folglich zeigt es die Falschheit der Voraussetzung, dass einen solchen Begriff zu machen angehe, der gar nicht könne aufgehoben werden.

1666. Der gemeine Beweis vom notwendigen Dasein eines vollkommensten Wesens ist, dass, wenn es nicht existierte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich das Dasein fehlen, dass es also in seinem Begriff schon das Dasein enthielte. Ich antworte: wenn es nicht existierte, so würde nicht dem vollkommensten Wesen etwas fehlen, sondern das vollkommenste Wesen würde ganz fehlen. Es kann ja kein Widerspruch sein, wenn die Sache selbst aufgehoben wird und nichts übrig bleibt. Das vollkommenste Mögliche, was nicht existiert, ist das Vollkommenste unter allem dem, was bloss möglich ist.

1667. Wenn etwas durch Begriffe für ein notwendiges Wesen erkannt werden kann, so kann dieser Begriff kein anderer als der sein, durch welchen das Ding zugleich durchgängig bestimmt ist, mithin nur auf eine einzige Art bestimmbar ist; denn sonst würde es nicht als ein (notwendig) existierendes, sondern nur als ein bloss mögliches Wesen gedacht werden. Allein das erstere ist unmöglich.

1668. Dass das Notwendige nur auf eine einzige Art bestimmbar sein müsse, ist *conditio sine qua non*, aber darum noch nicht der zureichende Grund seiner Notwendigkeit, so wenig wie, dass es keinen Widerspruch enthält. Und dann ist alles dieses nur logisch, weil die Möglichkeit bloss auf den Mangel des Widerspruchs, und nicht auf die mögliche Einheit aller dieser Realität in einem Dinge gegründet ist.

*) Der Sinn offenbar wie in der Reflexion Nr. 1658.

1669. Nicht das notwendige Wesen ist nur auf eine einzige Art determinabel, denn das könnte es sein, wenn auch ein *Non-A* neben dem *A* unter seinen Bestimmungen wäre, sondern wenn das Dasein eines Dinges aus seinem Begriffe erkannt werden soll, so muss dieser Begriff schon die durchgängige Determination in sich enthalten. Z. B. aus dem Begriffe des *realissimi* würde dies allein geschehen können, wenn überhaupt das Dasein eines Dinges aus seinem Begriffe erkannt werden könnte; denn dieser ist der einzige Begriff, welcher ein *ens singularis* vorstellt. Aber aus dem Begriffe keines Dinges kann das absolut notwendige Dasein abgeleitet werden; also wenn es als ein notwendiges Wesen von uns gedacht wird, welches die Modalität der Position desselben ist, so ist es in Ansehung dieses Begriffs ganz unbestimmt, welche Prädicate es enthalte. Es ist kein Grund, warum nicht das *partim negativum* ebenso notwendig existieren sollte. Der Begriff eines notwendigen Wesens ist 1) der Begriff von einem Dinge, der in Ansehung keines aller möglichen Prädicate, *A* oder *Non-A*, unbestimmt ist, d. i. eines *individui*. Aber durch diesen Begriff ist es 2) unbestimmt; folglich ist es logisch zufällig, ob ich ihm *A* oder *Non-A* beilege. 3) Aus der Notwendigkeit seines Daseins folgt nicht, dass es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt, d. i. *ens realissimum* sei.

Der Beweis des notwendigen Daseins eines *realissimi* ist dieser: wenn es nicht existierte, so würde es nicht alle Vollkommenheit haben; denn die Existenz (als dingliche Vollkommenheit) würde ihm mangeln. — Der Beweis der höchsten Realität als Prädicats des notwendigen Wesens ist: wenn dieses nicht alle Vollkommenheit hätte, so wäre es an sich (durch seinen Begriff) unbestimmt, ob es eine gewisse Vollkommenheit habe oder nicht habe, folglich wie[1]) es auch immer existieren mag, möglich, dass es doch als ein solches nicht existierte, mithin sein Dasein (die durchgängige Bestimmung) zufällig.

Man meint hier, dass, da der erste Satz synthetisch und *a priori* sein müsste, der zweite bloss analytisch sei. Denn dort gehe ich von der Möglichkeit (ist aber auch diese gegeben?) zur Wirklichkeit, folglich über den Begriff hinaus — hier aber von der Wirklichkeit, die zugleich als notwendig bestimmt ist, zu

[1]) Im Manuscript folgt: „ich", als Ueberrest der ursprünglich anders beabsichtigten Construction.

dem Begriffe, der allein durchgängige Bestimmung (die in der Existenz immer gedacht werden muss) enthält, und mit dem vorigen Begriffe identisch zu sein scheint, mithin durch einen analytischen Satz nicht über den Begriff hinaus, sondern zu dem, was in ihm enthalten ist. — Aber der Satz ist doch synthetisch, denn ich gehe über allen Begriff, den ich von einem notwendigen Wesen als einem solchen haben mag, hinaus, wenn ich den Begriff, der für mich der einzige ist, welcher durchgängige Bestimmung enthält, zu der Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Bestimmung des Objects selbst (in der Anschauung) mache oder darauf schliesse. Denn in der Anschauung kann es unbeschadet seiner Notwendigkeit viele negative Prädicate in seiner durchgängigen Bestimmung enthalten, nur dass ich sie nicht aus einem einzigen Begriffe ableiten oder darin zusammenfassen kann.

1670. Das Dasein, das völlig *a priori* kann erkannt werden, ist absolut notwendig; das nur unter einer Bedingung, folglich *secundum quid a priori*, ist hypothetisch notwendig. Der Begriff eines absoluten *necessarii* ist problematisch, d. i. die Möglichkeit eines solchen Objects lässt sich nicht begreifen. Der menschliche Verstand kann kein Dasein *a priori*, aus dem blossen Begriffe eines Dinges erkennen. Er vollendet die hypothetische Notwendigkeit.

Nehmt ein notwendiges Wesen an, so stellet ihr euch ein Wesen vor, dessen Nichtsein unmöglich ist. Ihr habt aber von einem solchen gar keinen Begriff; denn die Unmöglichkeit könnt ihr nur durch einen Widerspruch erkennen, das Nichtsein eines Dinges aber widerspricht sich niemals, weil dass ein Ding sei kein aus dem Begriff desselben folgender analytischer, sondern ⟨ein⟩ synthetischer Satz ist. — Nun könnt ihr wol sagen, dass weil alles Existierende durchgängig determiniert sein muss, wenn ihr irgend einen Begriff vom notwendigen Wesen geben sollt, der *a priori* ihn durchgängig bestimmt, es nur der Begriff des *realissimi* sein könne. — Ich kann aber nicht sagen, dass, wenn ich das *necessarium* nicht unter dem Begriff des *realissimi* dächte (Substanzen stellen wir uns nie als ihrer Existenz nach notwendig vor, sondern nur die Accidentia), alsdann ein Widerspruch mit dem Begriffe des *necessarii* entspringen würde; da doch,

wenn ich ein *realissimum* voraussetze, das Nichtexistierende[1]) dieses Dinges keinen Widerspruch enthält (ein solches Verhältnis der Begriffe ist nur möglich, wenn der Begriff des *realissimi* nur einen Teilbegriff des *necessarii* enthält, denn alsdann kann ich wol vom *necessario* aufs *realissimum*, nicht aber von diesem auf jene Notwendigkeit schliessen; aber der Begriff des *realissimi* macht selbst nach der Voraussetzung den ganzen Begriff des *necessarii* aus, weil er eben dazu angenommen wird, um das *necessarium* in seiner durchgängigen Bestimmung sich vorzustellen); denn es kann ebenso wenig von einem auf zweierlei Weise determinablen Begriff eines Wesens die Zufälligkeit desselben, als von dem, der nur auf eine Weise determinabel ist, die Notwendigkeit gefolgert werden, weil der Existenzialsatz allemal synthetisch ist, und aus Begriffen, es sei demjenigen, der eine durchgängige Determination enthält, oder der es in vielen Stücken unbestimmt lässt, ⟨nicht⟩ geschlossen werden kann, ob es sein oder nicht sein könne, mithin die objective Realität desselben weder bejaht noch verneint werden kann.

B. 4. Kosmologischer Beweis*).

Dogmatismus.

1671. Die Kosmologie ist darum nötig, damit, wenn wir alles, was untereinander zusammengesetzt ist, alles Zufällige und alles, was Folge ist, zusammennehmen, wir zu dem Absoluten und was weiter keinen *respectum dependentiae* hat, gelangen mögen. Also kommt hierbei auch die Betrachtung der Grenzen innerlich vor (leerer Raum, leere Zeit). Die Ontologie geht auf die complete Auflösung, die Kosmologie auf die complete Verbindung. Weil nun die Welt das Ganze der wirklichen Dinge ist, welche sich auf ein anderes als seine Voraussetzung beziehen, so gelangt man zum Begriffe des Urwesens, welches alles complet und absolut enthält, sich auf kein Ding *a parte priori*, aber *a parte posteriori* auf alle bezieht.

[1]) So im Manuscript.

*) Auch für diesen Beweis sind die Zeitbestimmungen mehrfach unsicher. Kant erörtert denselben in der Zeit vor 1781 nur W. II. 200 f. und *Metaphysik* 283 f.

1672. Die Frage, warum etwas sei, setzt den Gedanken voraus, dass es möglich sei, dass etwas auch nicht sei *). Dieser Gedanke aber geht entweder auf das Dasein der Substanzen oder der Verhältnisse derselben. Was die letzten anlangt, so ist diejenige Art der Zusammensetzung, welche aus dem notwendigen Dasein der Substanzen nicht könnte verstanden werden, ein Beweis des zufälligen Daseins dieser Zusammensetzung. Was aber das Dasein der Substanz selbst anlangt, so gründet sich die Frage, warum sie sei, auf die innere Möglichkeit, ihr Nichtsein zu gedenken.

1673. Aus dem Dasein der Welt lässt sich nach Gesetzen der Causalität zwar auf oberste Ursachen, aber nicht deren absolute Notwendigkeit, Einheit und Unendlichkeit schliessen **).

1674. Im Wolffischen ***) Beweise kann man wol die *independentiam*, aber nicht die innere Notwendigkeit erkennen; denn sein Dasein ist nur um der Welt willen notwendig. Aus der Notwendigkeit schliesst er die *omnitudinem realitatum*. — Wenn das richtig ist, so hatte er nicht nötig, eine Erfahrung zu substruieren.

Es ist seltsam, dass man das Dasein eines schlechterdings notwendigen Wesens aus etwas anderem, als aus dem Notwendigen beweisen will. Denn wenn man versteht, was schlechthin notwendig bedeute, und erkennt, dass der Begriff etwas sei, so ist der Beweis geschehen. Weiss man dieses nicht . . .[1])

1675. ⟨Der⟩ Wolffische kosmologische Beweis des Daseins Gottes ist eigentlich transscendental. Es existiert etwas. Ich bin.

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) So im Anschluss an Crusius schon W. I. 377, 391. So aber auch in der Zeit um 1774.

**) Zu dieser und den folgenden Reflexionen vgl. W. II. 200 f.

***) Als solcher auch *Metaphysik* 283.

Es muss ein notwendiges Wesen sein, eines oder mehrere. Ich bin nicht das notwendige Wesen. Das notwendige Wesen muss uneingeschränkt sein. Denn der Begriff des Eingeschränkten verstattet viele, also die Möglichkeit des Gegenteils; aber der Begriff des Uneingeschränkten verstattet nicht das Gegenteil einer einzigen Bestimmung.

1676. Alle rationale Theologie ist entweder die des Deismus (transscendentale) oder Theismus (psychologisch bestimmter). Die erste entweder Ontotheologie oder Kosmotheologie; die des Theismus entweder Physiko- oder Ethikotheologie. Der kosmotheologische Beweis will aus einem gegebenen, absolut notwendigen Dasein (ohne dieses selbst aus irgend einem Begriffe von einem Dinge ableiten zu können, sondern bloss weil es unbedingt ist) auf die höchste Realität dieses Wesens schliessen. Denn, heisst es, wenn wir es uns nicht als *realissimum* denken, so haben wir keinen Begriff, wodurch es zugleich seiner durchgängigen Bestimmung nach erkannt würde. Folglich würden wir seinen Begriff durch *A* oder auch *Non-A* denken können, denn der Begriff, den wir uns davon machten, wäre nur zufällig, also das Ding selber zufällig.

1677. „Ein notwendiges Wesen kann nur als ein solches existieren, das schon durch seinen Begriff durchgängig determiniert ist. Denn wäre es durch denselben nicht determiniert, so könnte es *salvo hoc conceptu A*, aber auch *Non-A* sein; d. i. sein Gegenteil wäre objectiv, d. i. an sich möglich, d. i. es wäre zufällig“: das ist das *argumentum cosmologicum*, das Dasein eines *entis realissimi* zu beweisen; denn dieser Begriff ist der einzige, der zugleich die durchgängige Bestimmung eines Dinges als Dinges überhaupt in sich enthält. Aber durch den Begriff eines notwendigen Wesens ist gar kein Ding bestimmt, was es sei, d. i. es bleibt ganz unbestimmt, ob es in Ansehung irgend eines synthetischen Prädicats *A* oder *Non-A* sei, ohne darum zufällig zu sein. Denn für den Begriff eines Körpers ist es zufällig, schwer zu sein oder nicht, aber daraus folgt nicht, dass, was jener Begriff unbestimmt lässt, nicht dem Körper selbst notwendig zukomme.

1678. Der kosmologische Beweis (Wenn etwas existiert, so muss auch etwas notwendig sein) fehlt darin, dass, weil nach dem allgemeinen Begriffe eines *entis limitati* sich vielerlei verschiedene Dinge, nach dem aber eines *realissimi* sich nur ein Ding, folglich das Gegenteil eines gegebenen Dinges nicht denken lässt, jenes nur zufällig, dieses allein aber nur notwendig sein könne. Aber ein Ding, welches anders bestimmt ist wie ein gegebenes, ist zwar durch entgegengesetzte Prädicate bestimmt, ist aber nicht das Gegenteil des vorigen, darum eben, weil es ein anderes Ding ist. Das Gegenteil ist die *determinatio opposita* desselben Dinges. Die Folge ist falsch: Eingeschränkte Dinge können nicht notwendig sein, weil der Begriff eines Dinges an sich *ad oppositum* determiniert werden kann[1]). Besser würde es lauten, wenn ich sagte: Alle *limitata* haben *possibilitatem logice derivativam;* aber das *ens necessarium* soll *originarium* sein, also kann es nicht *limitatum* sein.

1679. Man kann von einem kleinern zum grössern Wesen durch Grade fortgehen, aber nicht von dem Zufälligen zum Notwendigen.

1680. An sich selbst notwendig ist gar nichts, d. i. nach den Gesetzen unseres Verstandes. Denn das Nichtsein eines Dinges hat an sich nichts Widerstreitendes. Daraus aber, dass etwas nicht als an sich notwendig erkannt wird, kann ich nicht schliessen, es sei zufällig, d. i. es könne sich zutragen, dass es sei, oder auch, dass es nicht sei, d. i. dass seine *non-existentia* möglich sei als etwas, was auf die *existentia* folgt, oder *existentia*, welche auf *non-existentia* folgt. Ob sich gleich das Dasein von allen Dingen an sich selbst aufheben lässt, nämlich der Gedanke, so ist darum das Ding nicht aufzuheben. Der Beweis also des Notwendigen daher, weil, wenn etwas existiert, es notwendig oder zufällig sein müsse, gilt nicht. Es ist keines von beiden. Sein Dasein hat mit dem Gedanken vom Dinge gar keine Verknüpfung.

1) Die Worte: „Die Folge werden kann“ sind, wie es scheint, später zwischengeschrieben.

Kriticismus, erste Periode.

1681. Der Schluss von zufälligen Dingen auf ein notwendiges Wesen sagt nur so viel, dass das Dasein veränderlicher Dinge nicht begreiflich ist, wofern nicht ein Wesen angenommen wird, bei welchem die Frage: warum aufhört, d. i. was für sich selbst notwendig ist. Es ist aber ebenso wenig etwas ohne *conditiones* begreiflich als notwendiges Dasein, wie ohne erste *conditiones* die subalterne Notwendigkeit begreiflich ist. Das zeigt, dass der Schluss von veränderlichen Dingen auf ein notwendiges nicht beweist, dass ein solches Wesen notwendiger Weise dasei, sondern dass ein solcher Begriff, wenn er möglich ist, zur Erklärung erforderlich sei; und von diesem Wesen kann man wieder sagen, dass seine Notwendigkeit nicht kann begriffen werden, ohne eine Bedingung, unter der es notwendig sei.

1682. Das Ganze der Welt und ihres Zustandes.

Sie hängt von der obersten Ursache ab, aber ist nicht mit ihr *in commercio*. Es sind nicht mehr Welten ausser dieser, obzwar anstatt dieser möglich, weil nur eine Ursache ist*); dieses gilt respectiv auf die Dinge selbst; respectiv aber auf die oberste Ursache ist nur eine Hypothese möglich**).

Wir sollen also aus einer Welt, welche wie gross und wie vollkommen sie sei unbestimmt ist, auf eine oberste Ursache schliessen, die unendlich grösser ist als der Beweisgrund ihres Daseins***). Hieraus erhellt, dass das Dasein dieser obersten und alleinigen Ursache und ihre Allgenugsamkeit sonst schon bekannt sein muss, und das Dasein der Welt nur von dem Dasein eines Notwendigen Beweis geben müsse.

*) Man vgl. *Metaphysik* 83.
**) A. a. O. 266 u. o.
**) Man vgl. Kr. 655 f.

B. 5. Physikotheologischer Beweis*).

Kritischer Empirismus**).

1683. Die Vollkommenheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt macht die Beziehung auf einen ursprünglichen Willen, mithin die Physikotheologie notwendig, welche ihrerseits die Kenntnis der Welt als eines Systems der Zwecke erweitert.

Aber die Unbegreiflichkeit des göttlichen Willens, wenn man allen Anthropomorphismus absondert, macht, dass man diese Vollkommenheit auch als aus dem Wesen Gottes als dem Ursprung aller Wesen, und also aus dem Wesen der Dinge selbst herleiten kann, weil der Wille nur die Selbstzufriedenheit Gottes mit sich selbst als einem Wesen aller Wesen ist; aber die Unerforschlichkeit dieses Willens schränkt unsere Physikotheologie in Bestimmung der göttlichen Zwecke ein auf Natur. Sie ist . . .[1])

1684. Wir schliessen aus dieser Welt auf eine andere, weil sie nicht mit der grössten Vollkommenheit allein übereinstimmt; und gleichwol will man von ihr aufs Dasein des vollkommensten Wesens schliessen, und nachher von diesem und seinen Vollkommenheiten auf die andere Welt.

1685. Wir sollen aus dem Begriffe von Gott auf die Notwendigkeit einer andern Welt schliessen; also muss er nicht aus dieser geschlossen sein, weil sie nicht ganz mit ihm stimmt.

[1]) Folgt ein unleserliches Wort; Schluss scheint zu fehlen.

*) Ich habe hier nur diejenigen Reflexionen zusammengestellt, welche sich auf den Gang des Beweises im allgemeinen beziehen. Die speciellen Erörterungen über Wunder u. s. w. finden sich in den Reflexionen zur Religionsphilosophie. Die Zeitbestimmungen sind aus analogen Gründen unsicher wie die des ontologischen Beweises.

**) Der Grund für diese Datierung liegt lediglich in den skeptischen Wendungen, die denselben gemeinsam sind.

1686. Wenn man das Dasein Gottes aus empirischen Gründen beweisen will, so entspringt der wunderliche Zirkel, dass wir uns zwar nicht getrauen, aus den Vollkommenheiten, die wir in der Welt gewahr werden, zu schliessen, diese sei unter allen möglichen die beste, sondern zuerst, die Ursache derselben sei unter allen möglichen die vollkommenste, folglich auch die Wirkung.

1687. Die neuen Entdeckungen in der Astronomie erweitern nicht allein, sondern verändern auch in Etwas die Physikotheologie. Denn wenn das Menschengeschlecht die ganze Gattung vernünftiger Wesen und die einzige ist, so kann man nicht wol begreifen, wie es mit der Weisheit und Güte Gottes zusammenstimme, da man allerdings etwas Vollkommeneres erdenken kann. Sind aber Millionen andere Welten, so ist diese eine Stufe der vernünftigen Geschöpfe, die zusammt ihren Mängeln nicht fehlen durfte.

1688. Wir finden in den Instincten der Tiere Beweise der göttlichen Weisheit, aber nicht in der Vernunft der Menschen*). Zeigt das nicht, dass unsere eigene Vernunft, die sich selbst bekannt ist, der aber die Tiere unbekannt sind, hierin die Regel des Schliessens gebe?

Kritischer Rationalismus**).

1689. Nur eine Gottheit kann die Welt als eine solche erkennen, die einer Gottheit würdig ist; denn diese müsste die höchstmögliche Vollkommenheit einer Welt überhaupt enthalten; und dazu gehört die Erkenntnis aller möglichen Welten. Also hat Physikotheologie das zwar voraus, dass sie den Begriff Gottes durch *realitates in concreto* (Verstand, Wille) denkt; aber sie kann in Ansehung des Grades und der Zahl der Urheber keinen bestimmten Begriff geben.

*) Etwa im Sinne von W. IV. 243.

**) Man vgl. die Anmerkung zu Nr. 1659.

Kriticismus, erste Periode.

1690. Das Wesen über die Natur können wir nicht durch Natureigenschaften, sondern nur nach einer Analogie derselben erkennen. Das göttliche Dasein verhält sich zu aller möglichen Dauer, wie die Zeit zur Ewigkeit.

1691. Wir können aus den *datis* der Erfahrung auf das Dasein keines Wesens und seine Eigenschaften schliessen, welches der Grösse nach ein blosses Ideal ist und alle Erfahrungsbegriffe übertrifft.

1692. Kosmotheologie ist auf dem Satze erbaut: die erste Ursache eines zufälligen Dinges ist es aus Freiheit, nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur. Erster Beweger, teleologisch*).

1693. *Causa substantiae est creatrix; causa formae architectonica: Ergo ens extramundanum non solum est architectus sed creator mundi* **).

Kriticismus, spätere Zeit***).

1694. Die Physikotheologie bedarf der transscendentalen: 1) um sie zu supplieren, 2) um sie zu reinigen oder purificieren. Analogie.

1695. Physikotheologie. Hauptregel: Man muss sich auf Gott als eine unmittelbare Ursache in keinem einzelnen Fall, sondern nur allein in Ansehung des letzten *substrati* in der Welt berufen (Substanz), es sei denn, wo es eine Offenbarung sein soll. Denn unsere Vernunft ist nicht ein Vermögen, dessen Gebrauch wir nach Belieben den Fortgang abschneiden können. Sie ist sich selbst ein Gesetz. Es ist wider die Vernunft, die

*) Man vgl. *Metaphysik* 287, 286.

**) A. a. O. 330.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

weitere Nachforschung abzuschneiden, und sich freventlich aller weiteren Bemühung zu überheben, indem man sich zu urteilen untersteht, was Gott unmittelbar getan habe; denn die Vernunft allein kann ausmachen, was sich gezieme oder nicht. Es ist ein für uns unbestimmter Zwischenraum zwischen einer Begebenheit oder Einrichtung der Natur und Gott, wo wir unsere Kräfte anwenden müssen, alles nach Naturgesetzen zu erklären*).

1696. Der kosmotheologische Beweis**) hat Zulänglichkeit als Principium des empirischen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung aller möglichen Ordnung in der Welt, und auch des ersten Anfangs nach der Analogie der Erfahrung. Es wird dadurch auch nur auf ein Analogon unserer Freiheit geschlossen.

1697. Schluss der Physikotheologie. Dieser besteht (nachdem der Begriff von Gott physiologisch bestimmt worden)***) darin, dass aus der Erfahrung von der Beschaffenheit dieser Welt das Dasein Gottes bewiesen werde. Also nicht der kosmologische Beweis aus dem Dasein irgend einer Welt, sondern der Beschaffenheit dieser Welt. Hierbei sind folgende Schwierigkeiten:

1) Nur so viel als wir von dieser Weltvollkommenheit kennen, können wir von Gott beweisen. Also ist der Begriff von Gott ganz unbeständig und veränderlich. Da man die Erde bloss als den Schauplatz der Gottheit ansah, mussten viel Götter entspringen, die einander entgegen arbeiteten; und selbst die oberste Gottheit musste menschliche Fehler haben. Jetzt, da wir sie nur als einen unendlich kleinen Teil des Ganzen ansehen, können wir wenigstens Gott mehr Grösse und Güte, als in seinem Werk hervorleuchtet, beilegen. — Man muss unendliche Erkenntnis haben, um etwas als ein Werk, das einen Unendlichen beweist, zu erkennen.

2) Wir können zwar, wenn wir sonst schon das Dasein des *entis realissimi* erkennen, die Unvollkommenheiten in der Welt

*) So auch *Metaphysik* 333, in der Kr. d. r. V. mehrfach.

**) Man vgl. dagegen den Sprachgebrauch in Nr. 1676.

***) Man vgl. *Metaphysik* 304.

als blossen Schein erklären, aber nicht aus diesem Unvollkommenen auf die höchste Vollkommenheit schliessen *).

3) Also ist die Physikotheologie eine Leiter ohne höchste Sprosse, sie setzt eine reine Vernunfttheologie voraus.

1698. Die Notwendigkeit eines von der Welt unterschiedenen Urhebers wird aus der Zufälligkeit der Ordnung geschlossen, nicht des Daseins. Hume: Zweifel, dass die göttliche Vollkommenheit ebenso zufällig sei **).

C. Gottesbegriff ***).

Dogmatismus.

1699. Alle Prädicate von Gott betreffen sein Dasein oder seine Eigenschaften. Die ersten sind: Möglichkeit, *omnitudo*, Notwendigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit *(relatio)* [1]), Allgenugsamkeit, Allgegenwart u. s. w. Die zweiten seine Allmacht, Verstand, Wille: der allgewaltige, lebendige Gott. Zum Verstande gehört: 1) dass er das *prototypon* ist, dass er unabhängig ist; 2) dass er auf Alles ursprünglich geht.

1700. Was absolut notwendig ist, ist darum unveränderlich, weil es nicht in einer Reihe subordiniert ist, mithin ein anderer Zustand keinen Grund findet.

[1]) Im Manuscript: *relat.* Es ist wol auf das Verhältnis Gottes zur Welt hingedeutet.

*) Man vgl. Nr. 1583 f.

**) Man vgl. meine Einleitung in die Prolegomenen XCVII, CVI f. Die Annahme Paulsens *(Humes Dialoge über natürliche Religion* 24) über die Beziehungen auf Hume in der transscendentalen Dialektik beruhen auf irrtümlicher Zeitbestimmung.

***) Man vgl. die Abschnitte Kr. 587 f., 599 f., 642 f., 670 f., 797 f., 823 f.

1701. *Nulla mutatio est absolute necessaria:* sie hat jederzeit eine andere Ursache. Also kann kein *absolute necessarium mutabile* sein *).

1702. *Nondum constat, utrum maxima realitas in ente compossibili sit simultanea vel in serie successiva.*

Kritischer Empirismus.

1703. Unsere Erkenntnis von Gott ist mehrenteils negativ, d. i. die praktischen sowol als theoretischen Grenzen unserer theologischen Erkenntnis zu bestimmen, als auch vor Irrtümern, sowol logisch als praktisch schädlichen in Acht zu nehmen: Vermessenheit, Vorwitz. Denn alle unsere Erkenntnis von Gott ist nur eine Untersuchung dessen, was in das Ideal der höchsten Vollkommenheit gehören möchte. Nur können wir aus unserer Idee der höchsten Vollkommenheit nicht Alles herleiten, was dem Dinge selbst zukommt, sondern die materialen Principia müssen durch Erfahrung gegeben sein, und die Form dient nur dazu, das abzusondern, was der Vollkommenheit widerspricht.

1704. Dass *ens realissimum* logisch möglich sei, ist kein Zweifel. Ob es *realiter* möglich sei: 1) so dass alle Realität in ihm als Subject, oder 2) durch es als Grund, oder 3) von ihm als Teil eines Ganzen existiere. Davon lässt sich nur erkennen, dass das letztere nicht *ens realissimum* sein könne **).

1705. Man kann nicht sagen: ein jedes Ding ist entweder durchgängig determiniert oder nicht, sondern: es ist solches jederzeit, aber nur nicht immer durch den Begriff von ihm, ausser das *ens realissimum* ***).

*) Man vgl. W. I. 195 (II. 128).

**) Ueber den Spinozismus vgl. W. II. 118, *Metaphysik* 109, 112.

***) Die Zeitbestimmung ist unsicher. Die gleiche traditionelle Bestimmung klingt auch Kr. 602 wieder.

1706. Das logisch Parallele vom *ente summo* ist das *ens entium logicum (ens in genere).*

Es ist das oberste Subject, fasst alle Dinge in seiner Sphäre zusammen, und ⟨ist⟩ der oberste Erklärungsgrund, der bei allem vorausgesetzt wird als das, was seine Möglichkeit ausdrückt. Symbole sind das Anhängen eines Teils an andere *(compositum in toto)*, das Abhängen eines Gliedes der Kette von andern (*dependentia)*, das Stützen eines Dinges auf das andere (*portitor, inhaerentia).* Dem ersten Grunde hängt an die Notwendigkeit, dem allgemeinen die Unendlichkeit, dem Selbständigen . . .[1])

1707. *Causa et causatum non pertinent ad idem totum, quia tum causa a se ipsa externe pateretur; erga causa mundi est ens extramundanum.*

1708. Der Begriff von Gott als oberste Ursache, notwendiges Wesen ist ein *conceptus terminator.* Er gehört zur Welt und ist doch kein Teil der Welt. Wir können nach dem ersten Alles in ihm erkennen, was sich auf die Welt bezieht, wozu wir ihn als Ursache derselben zu erkennen nötig haben. Aber wir erkennen nicht, was in ihm ist, denn in Ansehung dessen hat er auch keine Bedeutung*).

Kritischer Rationalismus.

1709. Der Begriff von Gott ist ein Vollendungsbegriff, entweder der Speculation in Ansehung der Dinge, oder der Moralität, und entspringt aus folgenden Grundbegriffen**): 1) Ein notwendiges Wesen, 2) die oberste Ursache, 3) das allgenugsame Wesen (statt das allervollkommenste, weil dieses darum nicht alles enthält). Der erste Begriff ist sich selbst genug, der zweite vollendet die *seriem subordinatorum*, der dritte ⟨die *seriem*⟩ *coordinatorum.*

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Die Zeitbestimmung gibt für die beiden letzten Reflexionen den Anfangspunkt.

**) Die gleichen Grundbegriffe finden sich *Metaphysik* 298 f. Nur geht der obige dritte dort dem zweiten voraus (300, 304).

Man kann aus einem auf den andern schliessen: ⟨1⟩ Das notwendige Wesen ist der Grund von Allem, also auch die erste Ursache; 2) die erste Ursache ist notwendig, also auch das vollkommenste Wesen; ⟨3⟩ das vollkommenste Wesen ist notwendig und die erste Ursache. Der erste Begriff endigt alle Fragen vom Dasein.

1710. Die *mutabilitas* setzt das Dasein der Dinge in der Zeit voraus, also auch die *immutabilitas*. Daher weil die absolute Notwendigkeit ein Vernunftbegriff ist, so ist *ens necessarium nec mutabile nec immutabile.* Also kommt *mutabilitas* oder *oppositum* nur *sensualibus* zu*).

Kriticismus, erste Periode.

1711. Das Urbild ist nirgend in der Welt, sondern lediglich in der Gottheit. Es ist eine Idee, d. i. eine Erkenntnis, welche den Grund der Möglichkeit der Gegenstände und aller Beurteilung derselben enthält, und nicht von ihnen abgezogen werden kann. Es ist kein Geschöpf, welches der Idee der Moralität gleich ist; wenigstens kann die moralische Vollkommenheit nur nach der vorhergehenden Idee derselben beurteilt werden. Wir haben eine empirische Idee der Schönheit eines Menschen und eines Pferdes, sonst würden wir nicht sagen können, was jedem fehlt**). Diese Idee ist einig (Ideal im Kopfe); alles ist darin bestimmt, wenn es die grösste absolute Vollkommenheit haben soll. Das, was nach der Idee da ist, ist das Nachbild (Imitation), und die sinnliche Vorstellung derselben: *apparentia.* Wir müssen aus Ideen und nicht Erfahrung das Urbild der Dinge, die nur aus dem Verstande möglich sind, studieren. Die Idee der Sitten und Religion***).

1712. *Conceptus definitor:* der alles durch Zwecke bestimmt; *terminator:* der Anfang; *comprehensor:* das Letzte.

*) Man vgl. Nr. 1700, 1701.

**) Man vgl. Kr. d. U. 53 f.

***) Man vgl. Nr.

1713. 1) Durch psychologische Prädicate Gott bestimmen, aber aus ontologischen Gründen des Begriffs eines *realissimi;* 2) aus physiko-teleologischen Gründen. In aller Theologie, wenn wir gleich Gott durch psychologische oder moralische Prädicate bestimmen, müssen wir doch, um sie in Gott zu schliessen, sie aus dem Begriffe des *realissimi* ableiten*). Dieses, ob als *complexus* oder *ratio.*

1714. Das notwendige Wesen ist allgenugsam, das allervollkommenste, transscendentale, d. i. das allerrealste als ein Grund.

Das notwendige Wesen ist ein einziges. Denn wenn wir mehrere setzen, so wird ein jedes derselben aufgehoben werden können, so doch, dass alle andern übrig bleiben. Weil aber, wenn etwas Notwendiges aufgehoben wird, das Unmögliche entspringt, so würde es möglich sein, dass etwas Mögliches unmöglich wäre. Ueberdem würde ein jedes derselben eine Folge von den andern sein, *regressus in infinitum* **).

Das notwendige Wesen ist ein einfaches. Denn wenn ein Ganzes notwendig ist, so müssen es auch die Teile sein; alsdann aber würde es viel notwendige Wesen geben***). Die Welt ist also kein notwendiges Wesen. —

Das notwendige Wesen ist das höchste Gut, denn unter allem Möglichen ist die Bonität eine Realität, ohne die alles Dasein dem Werte nach dem Nichts gleich ist. Also enthält es den Grund alles Guten †). Das Gute aber besteht in der Beziehung der Dinge, welche Erkenntnisse haben und Gefühl und ein Wesen, was um deswillen den Grund der Dinge enthält. —

Das notwendige Wesen hat den vollkommensten Verstand und Willen, ist also eine Person, welche den Grund von allem Dasein enthält durch Verstand und Willen, d. i. es ist ein Gott.

1715. Wir sehen durch blosse Begriffe ein, dass alle Realitäten dasind, und dass die Möglichkeiten der Dinge durch ihre

*) Man vgl. *Metaphysik* 269.
**) Anders W. II. 127 und *Metaphysik* 277, 301.
***) Man vgl. W. II. 127 und *Metaphysik* 301.
†) Man vgl. a. a. O. 321.

Verbindung und Einschränkung gegeben werden. Diese *omnitudo realitatum* ist in einem einigen Wesen. Sofern dieses eine Ursache wovon sein soll, so ist dieses[1]) zufällig; von etwas Zufälligem aber kann etwas aus sich selbst nicht Ursache sein anders wie durch den Willen*).

1716. Das hypothetisch Notwendige, ohne ein absolut notwendiges Principium, verstattet einen langen Gebrauch der Vernunft, wenn man nicht an die Grenze denkt, und ist daher besser dem Verstande angemessen als das blosse Ohngefähr; aber wenn man es verneint *(atheismus assertorius)*, wird doch dieser Gebrauch der Vernunft wieder unnütz gemacht, denn die ganze Kette ist zufällig, weil sie etwas ausser sich erheischt, was nicht weiter an einem andern Ringe hänge, und dieses verneint wird. Es ist also der Begriff des absolut Notwendigen eine wesentliche Bedingung vom Gebrauch unserer Vernunft; aber nur eine Voraussetzung, nicht aber ein Product desselben, denn ich lasse alle Bedingung endlich weg: was übrig bleibt, kann nicht mehr *a priori* erkannt, d. i. eingesehen werden. Ich fasse nach einer höheren Haltung, und bin im leeren Raum, der unendlich ist und durch sich selbst alles möglich macht und begrenzt. Aber diesen Grundbegriff können wir respectiv auf die ihm subordinierten Dinge genug erkennen, was nämlich dazu erfordert werde, damit er durch sich selbst alle Dinge halte. So ist es auch mit der Freiheit, dem ersten Anfang des Entstehens. Wir wissen gut, was aus der Freiheit und deren Voraussetzung fliesst, und haben auch nötig, sie vorauszusetzen. Aber niemand kann das Entstehen einer freien Handlung begreifen, weil sie der Anfang alles Entstehens ist. Ich bin eine Substanz, bei mir terminieren sich die Prädicate, und ich bin selbst keines. Dieses Selbst kenne ich mit Gewissheit als den Terminus meiner Imagination. Aber ich bin in allen Stücken zufällig, und bin nicht das Unabhängige der Existenz, obzwar der Inhärenz u. s. w. Das ohne welches vorauszusetzen ich meine Vernunft nicht brauchen

[1]) Im Manuscript „diese".

*) Man vgl. *Metaphysik* 304.

kann (die Notwendigkeit) ist noch gar keine ausreichende Bedingung meiner Vernunft; das aber ohne welches zu wissen ich meine Vernunft nicht complet brauchen kann, ist bloss eine Grenze für Vernunft.

1717. *Physicotheologia:* Erkenntnisvermögen — Gefühl der Lust und Unlust — Begehrungsvermögen. Der allein Weise — Selige — Heilige in theoretischer Beziehung; als das höchste Gut ist die Ordnung umgekehrt, und die Weisheit ist aus Seligkeit (Gütigkeit) und Heiligkeit abgeleitet*).

1718. (**Analogie mit dem menschlichen Verstande, *via reductionis* alle Sinnlichkeit und deren Schranken (einschränkende Bedingungen) abzusondern.

Wenn wir aber die Bedingungen der Sinnlichkeit weglassen, so fällt alle Erkenntnis *in concreto* weg. Demnach können wir Gott niemals durch Erkenntnis, die von der Natur entlehnt ist, *proprie*, sondern nur *secundum analogiam* denken.

1719. Diejenige Grösse, durch welche die kleineren allein möglich sind, die Grösse des allgemeinen Grundes, kann mit den Grössen der Folge oder überhaupt kleineren Grössen nur *per analogiam* verglichen werden; sie kann nicht angesehen werden als die Summe von kleineren Kräften, sie sind nicht in ihm enthalten, sondern durch ihn gesetzt. Also ist der allgenugsame Grund nur *per analogiam* eine Grösse, d. i. nur durch das Verhältnis zur Wirkung.

1720. Die Begriffe und Sätze der Vernunft, welche *in concreto* in Ansehung der Gegenstände der Welt oder der Sinne richtig sind, sowol der wirklichen als möglichen, führen uns, wenn man zurückgeht, auf Grenzen, die nicht nach eben diesen

*) Man vgl. *Metaphysik* 247 und 321; die Heiligkeit ergibt sich dort aus der Moraltheologie.

**) Man vgl. über die Analogieerkenntnis im Index.

Regeln begreiflich sein können; denn ihre Brauchbarkeit gilt nur innerhalb dieser Grenzen. Gleichwol können wir uns von der Erkenntnis dessen, was diese Grenzen setzt, sofern nicht entbrechen, als es nach Regeln unserer concreten Vernunft das was innerhalb der Grenzen ist, zu erklären und zu bestätigen dient. Das Uebrige ist unnütz. So ist bei der Freiheit das Erste unbegreiflich.

1721. Wenn wir in einem Wesen die Verknüpfung mit eben denselben Wirkungen finden, so mag die innere Beschaffenheit der Bestimmungen, welche die Causalität enthalten, sein welche sie wolle. Wir erkennen doch die Ursache nur aus der Causalität und der Wirkung. Also wenn sich das, was in Gott ist, ebenso verhält zum Elend der Menschen als die Barmherzigkeit, so können wir Gott barmherzig, zornig, eifersüchtig u. s. w. nennen, aber nur *per analogiam*, indem wir das Absolute mit uns nicht vergleichen müssen*).

1722. Wenn das *ens originarium* als dynamisch *realissimum* (*omnisufficiens* als Grund) angenommen wird, d. i. dass es nicht alle Realität als Determination in sich enthalte, wozu es der hinreichende Grund ist, z. B. nicht eben Verstand, obzwar den Urgrund aller verständigen Wesen (HUME; oder die, so einen von dem Urwesen ausgegangenen Weltschöpfer annehmen: TIBET), so ist dieses ganz verschieden von dem Begriffe, da es als mathematisch *realissimum* angenommen wird, und alle Realität als homogen in einem Einigen.

Es kommt darauf an, ob gewisse Realitäten aus andern verschiedener Art abstammen, oder nur *sui generis* sind, d. i. nur auf homogenen Ursachen beruhen können: Verstand auf dem höchsten Verstand**). —

1723. N. B. Synthetische reine Erkenntnisse aus Begriffen, die nicht zu Bestimmung der Gegenstände der Erfahrung über-

*) Man vgl. die weniger positive Wendung Nr. 1676.

**) Man vgl. Kr. 588.

haupt dienen können, dergleichen die transscendentalen Ideen sind, haben die Bedeutung, dass sie die Grenze aller Erfahrungserkenntnis bestimmen, d. i. zeigen, dass diese niemals sich selbst zulänglich und vollständig sei, folglich in aller Absicht Etwas, was der Erfahrung zum Grunde liege, müsse angenommen werden; dass wir dieses aber nur so weit erkennen können, als es der Erfahrung zum Grunde liegt, und so weit hypothetisch zu denken berechtigt seien, als praktische Sätze, die über Erfahrungsgründe hinausgehen, sie erfordern*).

1724. Die Grenze der Erscheinungen gehört mit zu der Erscheinung, aber das Ding, was die Grenze macht, ist ausser derselben. Folglich haben wir Ursache, auf ein Wesen als die Ursache der Welt und eine künftige Welt zu schliessen, aber kein Mittel, sie zu bestimmen.

1725. (**Man hat Ursache, sich Gott nach der Analogie mit einem Verstande vorzustellen, d. i. dass ebenso wie sich eine Uhr, ein Schiff u. s. w. zu ihrer Ursache (einem verständigen Wesen) verhält, so die Welt zu dem Unbekannten, welches wir einen unendlichen Verstand nennen, ob er zwar nichts an sich Aehnliches damit hat. — Aber wir können aus der Causalität der Dinge durch Verstand nicht auf eine Weltursache von gleicher Art, d. i. die Verstand hat, schliessen, ebenso wenig wie aus den Kunstwerken der Bienen, dass sie Verstand haben; weil so wie bei diesen die Causalität von weit geringerer Species ist, so sie dort von weit höherer Art sein kann, als die wir durch Verstand andeuten. Es ist auch nicht etwa wahrscheinlich, dass eine solche Ursache sei. Denn alles Wahrscheinliche muss auf dem Wege zur Gewissheit liegen, sofern dieses durch blosse Ergänzung des Mangelnden im Fortschritt erreicht wird. Allein hier sind die Data von solcher Art, dass sie dahin gar nicht führen.

*) Die Fortsetzung bildet im Manuscript Nr. 931.

**) Man vgl. zu den folgenden Reflexionen ausser Kr. 697 f., 714 f. auch besonders Pr. 163 f., 176 f.

1726. Ich kenne von Gott nur die Bedingung seines hinlänglichen Verhältnisses zur Welt; und zwar ist dieses Verhältnis dem der Dinge der Welt ähnlich, weil es das Principium der Reihe ist; aber diese Eigenschaften sind nicht den Eigenschaften der Dinge der Welt ähnlich. Wir können ganz wol das, was kein solches Verhältnis hat, ignorieren. Denn es gehört nicht uns an.

1727. Irrationale Begriffe *(conceptus surdi)* sind von Ideen zu unterscheiden, sind nämlich solche Verstandesbegriffe, denen man doch Alles entzieht, was zum Beispiel und Anwendung *in concreto* erforderlich ist, die also keine Bedeutung haben können, ob sie zwar ohne Widerspruch sind. Z. B. 1) Gott ist ewig, d. i. sein Dasein hat eine Grösse, aber nicht der Zeit. Nun können wir aber uns keine Grösse des Daseins, d. i. eine Dauer denken als in der Zeit. 2) Seine Gegenwart hat eine Grösse in Ansehung des Alls der Dinge ausser einander (im Raum). Aber es ist doch nicht so wie im Raum zu nehmen, denn da würde Gott ausserhalb seiner selbst sein. 3) Er ist Ursache der Substanz. Aber die Art Ursache zu sein muss von der, die wir kennen, verschieden sein, denn da kann nichts die Ursache einer Substanz sein.

1728. Begriffe irrationaler Verhältnisse sind solche, die durch keine Annäherung erschöpft werden können; transscendent sind sie aber, wenn in diesem Verhältnis ein Object keinen Maſsstab hat.

4. Anhang zur transscendentalen Dialektik.

A. Allgemeines.

Kriticismus, erste Periode.

1729. Präsumtionen der Vernunft sind die, wo ich das annehme, wobei meine Vernunft völlig ausgeübt werden kann, z. B. Einheit der Kräfte und Ursachen *).

1730. Die Maximen der Vernunft bestehen darin, dass man constitutive Einheit im Ganzen der Erscheinungen (wenn man *a priori* anfängt) und regulative Einheit in den Teilen (wenn man analytisch von den Teilen zum Ganzen fortgeht) annehme; dass also keine Ursachen angenommen werden, als deren Gesetz durch Beobachtung kann gefunden [werden] (obzwar davon selbst der Grund nicht angeblich ist); dass also keine Geister, keine blinde Willkür u. s. w.; aber in den Handlungen *a priori* Freiheit; dass nichts unmittelbar von Gott abgeleitet werde, weil man seine Handlungsregeln nicht beobachten kann, obgleich *a priori* Gott als das oberste Princip der Einheit nach Regeln angesehen wird, sogar im Praktischen. *In summa*, dass der Verstand seine Einheit der Totalität nach (constitutiv) und die Einheit der Regeln erhalte. Er schränkt sich also selbst nicht ein, aber er verlangt doch ein Erstes als Princip seiner Synthesis.

1731. (Gesunde Vernunft). Allgemeine Maxime der Vernunft ist, nur solche Prämissen gelten zu lassen, welche den grössten

*) Kr. 694 f. Man vgl. W. II. 424 f., *Metaphysik* 259 f. Ueber die „faule Vernunft" s. schon W. II. 162 f., 339.

Gebrauch der Vernunft möglich machen *(natura sui constructrix)*. Einige Dinge lassen sich nur aus der Vernunft erkennen, nicht aus der Erfahrung, nämlich wenn man nicht wissen will, wie Etwas ist, sondern sein muss oder soll. Daher Ideen des PLATO. Tugend. Regierung. Erziehung.

Kriticismus, spätere Zeit*).

1732. Die Pflicht des Philosophen ist, alle Kraft als derivativ zu behandeln, gleichwol nicht zu leugnen, dass es primitive gebe**).

1733. (***Wenn wir die Natur als den Continent unserer Erkenntnisse ansehen, und unsere Vernunft in der Bestimmung der Grenzen derselben besteht, so können wir diese nicht anders erkennen, als sofern wir das, was die Grenzen macht, den Ocean, der sie begrenzt, mit dazu nehmen, davon wir aber nur noch die Ufer erkennen, nämlich Gott und die andere Welt, die notwendig als Grenzen der Natur betrachtet werden, obzwar von ihnen unterschieden und für uns unbekannt.

1734. Jetzt ist es lächerlich zu fragen, was hast du von der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, der Natur eines Geistes, der Schöpfung in der Zeit für Meinung? Ich meine hiervon gar nichts. Aber was diese Gedanken im menschlichen Verstande für einen Ursprung haben, indem er über seine Grenze geht; woher diese Frage notwendig sei, und in Ansehung des Objects nur subjectiv könne geantwortet werden: das weiss ich und da bin ich über alle Meinung.

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

**) Kr. 677. Man vgl. W. II. 424; *Metaphysik* 193 f., 221.

***) Kr. 670. Man vgl. die Reflexionen Nr.

B. Princip der Continuität*).

Dogmatismus.

1735. Ist die Grenze der Materie eines Körpers durch einen Sprung bestimmt oder nimmt dessen Dichtigkeit unvermerkt ab bis zu einer gewissen Weite, wo sie verschwindend ist? Das Continuierliche bei der Veränderung und den Grenzen, dem Anfang und Ende. Alles ist gleichsam auf die Dauer bezogen bei einer Bewegung. Alle *quanta discreta* sind Zahlen. Sind die Grössen in der Natur wie Zahlen, und sind Zahlen etwas, woraus die natürlichen Grössen möglich sind, oder sind umgekehrt die Zahlen nur Abteilungen schon gegebener Grössen? *Lex continui aesthetica.*

1736. *Lex continuitatis mathematica est: et spatium et tempus sunt continua.*

*Lex continuitatis physica est***)*: sicuti inter quaelibet puncta extra se invicem posita in serie simultanea interjacet series punctorum continua, ita etiam duobus statibus sibi sequentibus interjacet series statuum continua, et in diversitate series graduum diversitatis continua; e. g. motus non mutatur directio nisi per continuorum graduum directionum interjacentium interpositionem. Ita nec forsitan status mentis.*

*Lex continuitatis cosmologica****) est: quibuslibet speciebus diversis interjacent omnes possibiles ⟨gradus⟩ intermedii, et est graduum diversitatis series continua.*

Lex continuitatis logica†). Keine Folge zweier Zustände ist

*) Man vgl. zu den Ausführungen Kr. 573 f. noch was Kr. 211, 251, 281 Verwandtes bietet. Obgleich Kant dies Leibnizische Princip mehrfach schon früher behandelt hat, so W. I. 35; II. 21 f., 261, 319, 318, 332, 343; 406 f., 412 f., endlich *Metaphysik* 92 f., bieten sich nur für einen Teil der obigen Reflexionen feste Stützpunkte zur Zeitbestimmung.

**) Dasselbe hat sowol W. II. 22, wo es als willkürlich angesehen wird, als auch *Metaphysik* 97, wo ihm zugestimmt wird, einen anderen Sinn.

***) In der *Metaphysik* 97 als *continuitas formarum logica.* Der Text des Schlusssatzes im vorhergehenden Alinea ist zweifellos.

†) Man vgl. dagegen W. VIII. 131 (*Logik* § 91).

unmittelbar, sonst würde ein Augenblick denselben gemein sein: *simultaneitas oppositorum contradictorie*[1]).

Kritischer Empirismus.

1737. *Lex continui in natura*, die Continuität der *specierum* oder Affinität (mittelbare oder unmittelbare)[2]) ist ein blosses Witzspiel. Die vollständige Mannigfaltigkeit gibt zugleich Einheit des Fortgangs. Denn alsdann müssen zwischen zwei verschiedenen Dingen *A* und *E* noch andere *B* und *C*, deren Unterschiede kleiner sind, angetroffen werden, wenn alle Mannigfaltigkeit stattfinden soll. Denn Aehnlichkeiten sind unter allen Erscheinungen, weil sonst kein *commercium* stattfinden würde*).

1738. Der *saltus spurius* ist die Anziehung in die Ferne. Denn hier sind die *intermedia* nicht notwendig *causae intermediae* — denn die *intermedia* sind nur Oerter**).

Kritischer Rationalismus.

1739. Zwei auf einander folgende Zustände sind mit einander niemals unmittelbar verbunden. Denn zwei Zustände sind in zwei verschiedenen Zeitpunkten. Aber zwischen zwei Augenblicken ist eine Zeit. In welchen Zuständen war nun das Ding binnen dieser Zeit? Die Zustände sind die *extrema* einer Linie. Es gibt also eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen. (Ob ich aber nicht zwei Zustände schon als zwei successive Reihen

[1]) Die Worte: „Keine Folge“ sind später hinzugefügt.
[2]) Die Klammer ist Zusatz des Herausgebers.

*) Ein analoges Urteil über die physische Continuität, wennschon lediglich in Beziehung auf die Mechanik, findet sich nur W. II. 21 f. Die Urteile in der *Metaphysik* 97 f., noch mehr die Bestimmungen Kr. 689 f., Kr. d. U. 366 f. verlaufen in entgegengesetzter Richtung.

**) Auch hierfür bietet nur die Aeusserung II. 20 ein Analogon. Ganz entgegengesetzt urteilt Kant sonst an vielen Stellen, am meisten W. IV. 405, weniger W. II. 296.

betrachten kann, die unmittelbar mit einander verknüpft sind, so wie zwei Linien mit einander?) Es lässt sich alles dieses nicht mit den rationalen Sätzen vergleichen; aber die Quästion ist auch nicht rational, sondern nur, welches die Gesetze und Bedingungen der Erscheinung sind. Indessen ist die Schwierigkeit auch nicht aus dem Verstande, sondern aus einem andern Gesetze, der Sinnlichkeit, nämlich eine Succession als eine Reihe anzusehen, welcher Glieder sich durchzählen lassen, und die also niemals unendlich sein könne.

1740. Alle Bewegung in einem Triangel ist unterbrochen, d. i. der Körper ruht in der Spitze desselben*); und es folgen keine zwei verschiedenen Zustände auf einander unmittelbar, obgleich zwei Veränderungen auf einander (Reihen) folgen können.

1741. Wenn alles da ist durch Einen, so ist jeder Sache durchgängige Bestimmung eine Einschränkung des Weltganzen, so wie jeder abgemessene Raum eine Limitation des unendlichen Raumes ist; d. i. das Ganze entspringt nicht aus der Zusammensetzung der Handlung, wodurch Teile hervorgebracht werden, denn dadurch wird ein *quantum discretum*, sondern jeder Teil ist nur möglich durch die Einschränkung der Macht, die im Ganzen ist. Es ist aber ein Product der Natur mit einem andern nur durch die Einschränkung der allgemeinen Kraft verbunden, welche sie beide hervorbringt; also weil in der allgemeinen genugsamen Kraft der Grund zu allen *speciebus* liegt, die zwischen einem Product und dem andern möglich sind, nur vermittelst aller mittleren Producte, deren unendlich viel sind, die zwischen einer Species und der andern enthalten sind.

Kriticismus, erste Periode.

1742. Der Satz der Continuität will nur sagen, alle *diversa* sind *remota*, d. i. sie sind nicht anders in Verknüpfung als *per intermedia*, wozwischen der Unterschied noch kleiner ist, d. i. kein

*) Man vgl. W. II. 407.

Unterschied ist der kleinste, weil kein Uebergang elementar ist, und der kleinste ist, also immer eine Grösse hat. Es gehört zum Uebergang eine Zeit, mithin eine Annäherung zu einem neuen Zustande. Der kleinste Unterschied würde ein Differential heissen; weil aber kein kleinster ist, so heisst er Fluxion.

Weil der Geschöpfe zwischen zwei Gattungen eine bestimmte Zahl ist, so ist keine Continuität der Formen. Aber es könnte eine *in potentia* sein, wenn die Materie sich selbst von dem Mineral zum Menschen organisierte; denn diese Kräfte liegen in einer Einheit, und die Unterschiede haben eine Grösse, zwischen denen unendlich kleinere stattfinden *).

1743. Wenn wir annehmen, dass der Unterschied aller Dinge bloss in der Verschiedenheit der Grösse, entweder des Ganzen oder der Teile oder auch der Bewegung dieser Teile bestehe, so ist zwischen allen ihren möglichen *speciebus* ein continuierlicher Zusammenhang: zwischen der Ruhe und der Bewegung, zwischen den gleichseitigen, gleichschenkligen, ungleichseitigen Triangeln, den Kegelschnitten; zwischen einer Fläche, die sich unendlich wenig bewegt, und ⟨einer solchen, die sich⟩ auf eine angebliche Grösse bewegt und Körper macht.

Es kann dieser Zusammenhang auch wenigstens als ein Gesetz des Verstandes aus der jederzeit versuchten Klasseneinteilung eingesehen werden, denn da setzt man voraus, dass alle Dinge als Variationen eines Grundwesens angesehen werden können. Denn wäre dieses nicht, so würde aus einem Begriff nicht durch die nähere Bestimmung eine notwendige und bestimmte Mannigfaltigkeit der unter ihm enthaltenen können geschlossen werden. Oder man stellt sich auch die Einheit der Ursache vor, und jedes Product nicht als unmittelbar derselben, sondern eines vermittelst des andern subordiniert vor; weil in der obersten Ursache alles muss homogen sein, und die Heterogeneität nicht eine Einschränkung der Teile durch die oberste Ursache selbst, sondern eines Teils durch den andern sein ⟨muss⟩. Als wenn aus der groben Materie allmählich Pflanzen, aus diesen Tiere und endlich

*) Gegenüber den mehrfachen Analogien zu *Metaphysik* 98 f. habe ich geglaubt, der Beziehung auf Leibniz und Newton, die an frühere Zeit denken lässt, kein Gewicht beilegen zu dürfen.

daraus der Mensch entsprungen sei, mit allmählichem Uebergange, so dass die tierischen Fähigkeiten [1]), die in einer sehr speciellen Beziehung auf gewisse vorkommende Umstände bestehen, allmählich auf mehrere oder das Allgemeine, und endlich ganz aufs Allgemeine eingerichtet sind und Vernunft heissen. Man kann sich vorstellen, dass entweder alle Arten der Tiere durch die allmähliche Steigerung der Vollkommenheit von dem Mineral an entstanden seien *(ascendendo)*, oder durch die Abnahme eines Geschöpfes, welches vollkommener als der Mensch war, wo in diesem Originaltier die Quellen zu aller möglichen mechanischen Bildung lagen, die in seinen Producten ⟨sich zeigt⟩.

1744. Die physische Continuität findet statt: wenn die Substanzen von den niedrigsten Arten zu der Erzeugung der grössten aufsteigen müssen; wenn ein Mineral erstlich Gewächs, dann Tier sein muss, denn alsdann geht es durch alle mittleren Grade durch; wenn Tiere eigentlich Gewächse sind, die einen gewissen Grad durchgegangen sind. Durch die Zusammensetzung entspringt keine wahre Continuität, sondern durch die Erzeugung von dem kleinen Grade zu dem grössten.

1745. Zwei Zustände als Reihen folgen wol auf einander; aber nicht zwei einfache Bestimmungen des Raumes und der Zeit*).

1746. Der *saltus* ist entweder dem Grade nach (von einem kleineren Zustande plötzlich zu einem grösseren) oder der Qualität nach (da, nachdem die Reihe der Gründe aufgehört hat, eine neue *spontaneo* anfängt). Es ist in der Welt eine Continuität der dynamischen Reihe, aber nicht bloss als Sinnen-, sondern auch intelligiblen Welt. Die erste besonders hat alsdann *hiatum*. In Ansehung der Receptivität des Gemüts ist Continuität; die *facultas* hat Spontaneität**).

[1]) Im Manuscript: „Fähigkeit".

*) Man vgl. Nr. 1739.
**) Man vgl. dagegen die Reflexion Nr. 763.

Kriticismus, spätere Zeit*).

1747. Die *lex continui* will sagen: Zwei auf einander folgende Zustände haben jederzeit etwas Gemeinschaftliches, nämlich ihre Grenze. Die Schwere kann nicht in allen Weiten vom Mittelpunkt gleich sein.

1748. Alle Veränderung geschieht in einer Zeit, denn zwischen den zwei Augenblicken des einen Zustandes und des folgenden ist eine Zeit; also ist die Veränderung in einer unendlichen Menge Augenblicke zwischen beiden Zuständen geschehen. Wir wollen setzen, die Substanz beharrte eine Zeit hindurch unter gewissen Bedingungen in demselben Zustande, so wird sie ewig unter denselben Bedingungsn darin beharren.

Zwischen zwei Zuständen sind zwei Augenblicke, und zwischen zwei Augenblicken ist eine Zeit, und in dieser Zeit ist das Subject jederzeit in einem andern Zustande.

1749. Es geschieht nichts in der Welt *per fatum, per casum, per saltum; non existunt, non fiunt, non connectuntur per saltum:* Regel der Ordnung der Natur.

1750. Wäre keine Continuität in der Veränderung, so wäre eine Zeit das Ding unverändert, d. i. in Ruhe**).

C. Endbericht der natürlichen Dialektik.

Kritischer Rationalismus.

1751. Wenn ich etwas in der Natur verstehen will, so muss ich mit meiner Erklärung nicht aus der Natur herausgehen; will

*) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

**) Zu den letzten Reflexionen vgl. Nr. 281.

ich aber die gesammte Natur verstehen, so muss ich ausser ihren Grenzen sein.

Kriticismus, spätere Zeit.

1752. Zu den Maximen der Vernunft gehört, dass selbst dasjenige, was die deutlichste Beziehung auf Zwecke enthält, doch nach der Ordnung der Natur entstanden sei *).

*) Man vgl. Kr. 719, 727.

Transscendentale Methodenlehre.*)

1. Zur Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

Kritischer Empirismus.

1753. Man kann sich in willkürlichen Begriffen sehr leicht bewusst werden, was man darin denkt. Daher Evidenz der Mathematik **).

1754. Die mathematischen Begriffe sind Einheit, Vielheit, Zahl, Unendlichkeit (die Verhältnisse), Zusammensetzung einer Grösse aus einer andern, ein oder etliche Mal oder aus deren Teilen oder auch aus viel Grössen *per synthesin vel positivam vel negativam*. Daher die Idee der Gleichheit, Möglichkeit und Verhältnisse. Die Objecte der Mathematik sind Raum, Zeit, Bewegung, oder ein jeder andere Grund, entweder als ein *totum* oder als ein Grund geschätzt, jenes durch das viele, was in ihm ist, dieses durch das, was von ihm gesetzt wird***).

Kritischer Rationalismus.

1755. Es ist die Frage, warum die Grösse das einzige sei, davon der menschliche Verstand aus sich selbst Begriffe macht,

*) Man vgl. die Reflexionen zu diesem Abschnitt in den „Allgemeinen Vorbemerkungen" Nr. 60 f.

**) Man vgl. W. II. 284, 290.

***) Man vgl. die Reflexionen über Raum, Zeit und Kraft.

deren Möglichkeit er für sich selbst einsieht, und ⟨die⟩ in ihren Verhältnissen durch den Satz des Widerspruchs zur Gewissheit und unendlichen Ausbreitung kommen kann*).

1756. Nur rationale Begriffe lassen sich erklären, empirische niemals; der Begriff der letzteren dient nur das Subject der synthetischen Urteile zu bezeichnen, niemals aber zur Analysis**).

Kriticismus, erste Periode.

1757. Die Mathematik kann wol keinen Nutzen in Erfindung objectiver philosophischer Sätze haben, weil sie über die Sicherheit der *datorum* nicht urteilen kann. Wenn aber diese einmal ausgemacht sind, so kann ein mathematischer Kopf, so wie eine *arithmeticam universalem*, so eine transscendentale Analysis erfinden***).

1758. Es ist keine Wissenschaft der Wiederholung reiner Anschauung als die Mathematik, und kein Gebrauch der Vernunft, welcher apodiktisch und zugleich evident wäre, als Mathematik in Ansehung der Gegenstände, und Moral in Ansehung der Handlungen. Alle andere Forschung ist Naturforschung†).

1759. Eine dogmatische Wissenschaft der reinen Vernunft hat willkürliche Ideen zum Grunde, und deren Verhältnisse denkt sie sich in logischer Form. Willkürlich aber können keine Verhältnisse gedacht werden, als die der Wiederholung d. i. der Zahlen, und folglich ist die Wissenschaft Mathematik. Aber man kann auch die Regel der Willkür selbst suchen, sofern sie allgemeingiltig sein soll, und dies ist Moral.

*) Man vgl. Nr. 804.

**) Man vgl. W. II. 411 und dagegen Kr. 756.

***) Man vgl. Kr. 108.

†) Man vgl. zu dieser und den früheren analogen Bestimmungen in der *Metaphysik* 136.

1760. Wo die Begriffe weder durch Erfahrung noch durch die Natur der Vernunft gegeben sind, da ist die Willkür der Grund derselben, entweder der Form nach, wenn gar keine Materie (Object) gegeben ist (die willkürliche Form aber der Begriffe ist nur die mathematische), oder die reine Willkür überhaupt ist selbst die Materie (das Object) und Form zu den Begriffen, und die Urteile werden in beiden nach logischer Form gefällt. In der Mathematik heisst es: ich will mir diese Verhältnisse denken; welche Regeln folgen daraus nach der logischen Form. In der Moral: ich will mir die Willkür selbst in Verhältnissen denken; welche Regeln gelten für sie überhaupt. So ist die Mathematik die . . .[1])

1761. Nicht alle Begriffe lassen sich construieren, nur die von der Grösse, weil sie die Synthesis der Anschauungen ausmachen; aber die dynamische, wodurch etwas, was nicht in der Anschauung liegt, nach dem Gesetze der transscendentalen Association aus dem Gegebenen gefunden wird, bedarf empirischer Bedingung und kann *a priori* nicht gegeben werden*).

1762. Die philosophische Erkenntnis von Grösse bestimmt dieselbe aus der Idee der *omnitudinis (totum absolutum) limitando*, folglich das *omnisufficiens* durch das *oppositum* aller Limitationen**).

Die mathematische Erkenntnis fängt nicht vom absoluten Ganzen an, sondern vom respectiven, und bestimmt aus den Teilen das Ganze.

Auch der *modus cognoscendi* ist verschieden: die *mathematica per constructionem conceptus secundum intuitionem sensitivam*; die *philosophia per conceptus secundum cognitionem discursivam.*

In dem Begriffe von Gott muss die sinnliche Bedingung weggelassen werden. Der Begriff seiner Grösse ist als *conceptus definitor, terminator et comprehensor* vom Allgemeinen zum Beson-

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. Kr. I. 102 (Beil. II).
**) Man vgl. Nr. 639.

deren zu schliessen oder vom All zum Teil. Man muss die Limitationen (welche Handlungen sind) weglassen.

1763. Die Mathematik hat das Besondere, dass sie nur auf solche Gegenstände geht, die *coram intuitu* können vorgestellt werden; und also hat sie immer empirische Bestätigung. Sie ist als eine synthetische Erkenntnis *a priori* möglich, weil zwei *intuitus a priori* sind, Raum und Zeit, in welchen eine Synthesis der Composition*) *a priori* möglich. Diese zwei Gegenstände sind *quanta* und zwar *originaria*, und die blosse Synthesis derselben ist die Quantität. Alle Begriffe von *quantis* lassen sich in ihnen construieren, d. i. *a priori* in der Anschauung geben, imgleichen alle Begriffe der Quantität, d. i. der Zahl, welche sowol Zeit als Raum bedarf. Das *universale* wird hier *in singulari*, in der Anschauung gegeben, und im *singulari* das Allgemeine der Synthesis betrachtet. Bei Qualitäten geht dieses nicht an. Durch discursive Erkenntnisse kann keine Mathematik entspringen. Mathematische Erkenntnisse als Vernunfterkenntnisse *a priori* sind apodiktisch und als *intuitus* demonstrativ; beides zusammen evident**).

1764. Mathematik als synthetische Erkenntnis *a priori* gründet ihre Möglichkeit darauf, dass sie ihre Begriffe construieren kann, denn sie hat nur mit Raum und Zeit zu tun, von welchen sich Objecte der Anschauung *a priori* geben lassen. Diese aber sind *quanta*; also ist sie eine Wissenschaft von *quantis*. Aber sie betrachtet auch die Quantität vermittelst der Zahl, vermittelst der Menge, die in der Zeit construiert werden kann durch Zählen. Diese Wissenschaft kann doch nicht weiter wie auf Sinnenwelt gehen, weil nur von dieser die Anschauung *a priori* gegeben werden kann. Möglichkeit der Construction der Begriffe, da also Anschauung durch Synthesis *a priori* gegeben wird.

1765. Der Gebrauch der Vernunft ist in der Geometrie in

*) Man vgl. Nr. 1090.
**) Nr. 75 erscheint der Schrift nach als Fortsetzung.

Ansehung des Objects intuitiv, in Ansehung der Form discursiv. Die Form der Algebra ist nicht discursiv, sondern technisch *).

1766. Die Qualitäten, ihrem Verhältnisse nach, müssen oft nur durch die Sinne gegeben werden; aber die Quantität *qua talis* und ihre Verhältnisse werden jederzeit, selbst in der applicierten Mathematik, *a priori* gegeben **).

2. Zur Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

Kriticismus, spätere Zeit***).

1767. Die Einwürfe in Ansehung des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften sind alle von der Bedingung der Sinnlichkeit genommen, die man für intellectual gehalten hat, und von den subjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit, die man für objectiv gehalten hat (Das Dasein hat eine Grösse, das wissen wir aus der Zeit; diese Grösse heisst Dauer. Nachher aber sondern wir von der Dauer die Zeit ab, und das ist intellectual; daraus entspringt Ewigkeit, in welchem Begriff kein Widerspruch sein kann als nur mit sinnlichen Bedingungen†). Man muss wider dieses Spiel der Gründe und Gegengründe so nicht eifern und ängstlich tun. Wer in einer Festung ist, wird nicht auf jeden bravierenden Panduren eine Batterie abfeuern lassen††).

*) Man vgl. Kr. 745 über die „symbolische Construction"; auch W. II. 286.

**) Ist der Schrift und der Lage nach vielleicht Fortsetzung von Nr. 72, für welche dann die Zeitbestimmung nur den Anfangspunkt gäbe.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

†) Man vgl. Nr. 1421.

††) Man vgl. Kr. 774, 780.

1768. Unsere Methode befördert auch sehr die Aufrichtigkeit. Sonst musste man die Schwierigkeiten gegen wichtige Glaubenssätze der Philosophie verhehlen und bloss das Vorteilhafte ausführen. Ein paradoxer Autor konnte leicht widerlegt werden, denn er durfte nicht mehr antworten; der, so der gemeinen Meinung anhing, behielt den Platz. Allein jetzt ist jedem Gedanken durch die skeptische Methode freies Thor eröffnet, und es dient selbst sein Einwurf mit der Retorsion dazu, um die Schranken des Verstandes besser zu bestimmen.

Das ist auch eine *fallacia ignorationis elenchi*, von der Schädlichkeit eines Satzes anzufangen, wenn man seine Richtigkeit untersuchen soll. Wann werden wir einmal diesen grossen Rest einer barbarischen Verfassung ablegen, der Vernunft, die doch das einzige ist, was uns leiten kann, den Weg gebieterisch vorzuzeichnen.

Der hat in solchen Streitigkeiten immer Recht, der das letzte Wort hat. Der aber hat jederzeit das letzte Wort, der den orthodoxen Satz behauptet, denn entweder der Verleger ist schon in fiscalischer Untersuchung u. s. w.[1])

1769. Es kann nicht elenderes gefunden werden, als die Nothilfen unserer vorwitzigen Vernunft zu Regeln zu machen, wo es nicht noch elender ist, diese Voraussetzungen als göttliche Offenbarungen anzusehen.

1770. Die Gegner der Religion sind gereizt, Wahrheiten anzufechten, die sie würden als Glaubenssätze haben gelten lassen, wenn sie nicht durch die dreiste Anmassung derer, die mehr vorgeben als sie wissen, wären ausgefordert worden.

1771. Reise ich auf einer Ebene oder Sphäroid? Die Curvatur muss ich messen*).

[1]) Schluss fehlt im Manuscript.

*) Man vgl. Kr. 787.

1772. Der Leser fühlt eine eine gewisse scheue Besorgnis, sich in die Betrachtungen und Einwürfe des HUME einzulassen, und sieht darin den Ausdruck einer Vermessenheit. Dagegen leuchtet daraus doch auch etwas Edles, Aufrichtiges und Ungeheucheltes hervor, sich ohne sklavische Aengstlichkeit, wie HIOB, des Urteilens zu unterwinden, nicht um Gottes Wege zu verurteilen, sondern um sich seine Skrupel unverholen selbst zu gestehen, ohne sich durch Besorgnis, man werde dadurch unehrerbietig werden, zu Unterdrückung derselben und schmeichlerischen Lobeserhebungen verleiten zu lassen, wie HIOBS Freunde. Die Regierung Gottes ist nicht despotisch, sondern väterlich. Es heisst nicht: Räsonniert nicht, sondern gehorcht; sondern vielmehr: Räsonniert fleissig, damit ihr aus eigener Ueberzeugung freiwillig und ungeschreckt die Verehrung Gott beweisen könnt, die von gar keinem Wert sein würde, wenn sie abgedrungen wäre. Mit dem sklavisch Glaubenden und eben darum auch tyrannisch andere zu diesem Glauben Bewegenden ist nichts anzufangen. Wer Liebe zum Frieden hat, fängt es ihnen nicht mit Vernunftgründen an *).

3. Zur Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

Kriticismus, erste Periode.

1773. Alle metaphysischen Axiome, die nicht apprehendent *(exemplar)* sind, heissen Petitionen, und sind Hypothesen der reinen Vernunft, welche an sich selbst keinen Grund haben. Denn alle Hypothesen sind physiologisch, nämlich das Datum ihrer Möglichkeit ist gegeben, aber nur die Angehörigkeit desselben *in casu* wird postuliert. Darnach kann ich transscendente Hypothesen machen, um ebenso [transscendenten] [1]) etwas entgegenzusetzen, damit Petitionen den Petitionen die Wage halten; z. B. vielleicht sind

[1]) Im Manuscript durch Verkleben unleserlich.

*) So im Manuscript. Man vgl. ausser Kr. 788 f. auch Kr. 773.

die reinen geistigen Naturen das einzige Wahre in der Welt. Dieses gehört alles zu den negativen Mitteln, die praktischen Vernunftsätze gegen die Usurpationen der dogmatischen Speculation zu sichern. Es sind Retorsionen oder Refutationen nach Analogie.

Synthetische Sätze ohne Beweis sind entweder Axiome oder Petitionen oder Hypothesen. Bei den letzteren ist die Möglichkeit vorher bekannt, nur die Position willkürlich; bei den zweiten wird die Möglichkeit angenommen *).

Kriticismus, spätere Zeit.

1774. Metaphysische Möglichkeiten, z. B. dass der Geist des Menschen durch die Geburt als eine Schule zu einer grösseren Entwickelung der Ideen vorbereitet sei, gelten nicht als Meinungen, sondern als Antworten auf die Einwürfe, dass solche Fälle gar nicht könnten gedacht werden.

1775. Alle philosophische Ableitung dessen, was in unserer Erkenntnis gegeben ist oder gegeben werden kann, ist entweder physisch oder metaphysisch oder hyperphysisch. Die erstere aus empirischen Principien der durch Erfahrung erkannten Natur; die zweite aus den Principien der Möglichkeit unserer Erkenntnis *a priori* überhaupt, unabhängig von der empirisch erkannten Natur der Dinge; die dritte aus der Vorstellung von Gegenständen über die Natur. Die letzte Art bringt unsere Erkenntnis gänzlich ausserhalb der Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft *in concreto*. Die metaphysische Erklärungsart ist objectiv, wenn sie auf den allgemeinen Bedingungen beruht, darunter wir allein Objecte als solche, die uns gegeben werden können, erkennen. Sie schliesst das Uebernatürliche nicht aus, sondern schränkt unsere Vernunft bloss aufs Natürliche ein.

*) Die Worte „Synthetische angenommen“ sind durch ein Fortsetzungszeichen mit dem vorhergehenden verbunden. Aber Ort und Schriftform derselben bestätigen, was der Inhalt an die Hand gibt, dass sie erst später hinzugefügt sind.

4. Zur Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Kritischer Empirismus.

1776. In der transscendentalen Erkenntnis oder discursiven Erkenntnis der reinen Vernunft ist nicht mehr als ein Beweis möglich, weil alles aus dem vorgelegten Begriffe fliessen muss, z. B. das Dasein eines notwendigen Wesens aus dem Begriffe der Notwendigkeit*).

Kriticismus, erste Periode.

1777. In der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und Sitten, kann nur ein Beweis gegeben werden, weil er aus einem einigen Begriffe gezogen sein muss.

In der transscendentalen Erkenntnis ist nur ein einziger Beweis möglich, nämlich aus dem Begriff des Subjects**).

5. Zur Architektonik der reinen Vernunft.

Kriticismus, spätere Zeit***).

1778. Der dirigierende und administrierende Verstand. In Wissenschaften heisst der erste der architektonische: vom Ganzen zum Teil; das Grosse und die allgemeinen Verhältnisse und Bedingungen zuerst. Einige Menschen haben den ersten gar nicht erkannt, auch nicht von Jahren. Solche sind entweder immer Kinder oder Arbeitsgesellen, und machen keinen Plan. Die grösste Handlung des dirigierenden Verstandes ist die ganze Bestimmung unserer theoretischen und praktischen Natur.

1779. Die Einheit des Systems ist in allen Hypothesen ein Probierstein, im Dogmatischen aber ein Princip der Richtigkeit.

*) Man vgl. W. II. 125 f.

**) Anders Kr. 815 f. In der Periode des kritischen Empirismus ist die Behauptung auf den Gottesbeweis beschränkt: W. II. 198.

***) Die Zeitbestimmung gibt den Endpunkt.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Im gleichen Verlage erschien:

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.

Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen
herausgegeben von
Benno Erdmann.
Erster Band, erstes Heft: **Reflexionen zur Anthropologie.**
1882. 14½ Bogen. Gr. 8^0. Preis M. 4.—.

Grundlagen einer Erkenntnisstheorie

von
Dr. Richard von Schubert-Soldern,
Privat-Docent an der Universität Leipzig.
1884. 22¼ Bogen. gr. 8^0. Preis M. 7. 20.

Vorträge und Abhandlungen.

Von
Eduard Zeller.
Dritte Sammlung.
1884. Gr. 8. 18½ Bogen. Preis M. 6.—.

Inhalt:

1) Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. — 2) Ueber die griechischen Vorgänger Darwin's. — 3) Eine heidnische Apokalypse. — 4) Ueber den wissenschaftlichen Unterricht bei den Griechen. — 5) Ueber akademisches Lehren und Lernen. — 6) Ueber die Bedeutung der Sprache und des Sprachunterrichts für das geistige Leben. — 7) Ueber das Kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien. — 8) Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze. — 9) Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie

unter Mitwirkung von
M. Heinze und **W. Wundt**
herausgegeben
von
R. Avenarius.

VIII. Jahrgang, 1884. Preis des Jahrganges von 4 Heften (ca. 32 Bogen) M. 12.—.

Inhalt:

Artikel. **Gizycki, G. v.,** Ueber den Utilitarismus. — **Heymans, G.,** Zurechnung und Vergeltung. Eine psychologisch-ethische Untersuchung. 2—5ter Artikel. — **Laas, E.,** Ueber teleologischen Kriticismus. — **Laas, E.,** Neuere Untersuchungen über Protagoras. — **Lasswitz, K.,** Giordano Bruno und die Atomistik. — **Marty, A.,** Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zu Logik und Psychologie. Drei Artikel. — **Marty, A.,** Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung. Erster Artikel. — **Poske, Fr.,** Der empirische Ursprung und die Allgemeingültigkeit des Beharrungsgesetzes. — **Schubert-Soldern, R. v.,** Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein. — **Schuppe, W.,** Zum Eudämonismus. — **Wundt, W.,** Bemerkung zu dem Aufsatz von F. Poske: „Der empirische Ursprung etc."

Anzeigen. *Dahn, Felix,* Bausteine, gesammelte kleine Schriften, vierte Reihe erste und zweite Schicht. — *Leclair, Anton v.,* Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie. — *Mach, Ernst,* Die Mechanik in ihrer Entwickelung historisch-kritisch dargestellt. — *Neudecker, Georg,* Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie. — *Schubert-Soldern, R. v.,* Ueber Transcendenz des Objects und Subjects. — *Streintz,* Die physikalischen Grundlagen der Mechanik. — *Wernicke, Alexander,* Die Philosophie als descriptive Wissenschaft. Eine Studie. — *Wernicke, Alexander,* Grundzüge der Elementar-Mechanik. — *Wundt, Wilhelm,* Logik. — Zeitschrift, Internationale, für allgemeine Sprachwissenschaft, herausgeg. von *F. Techmer.* Bd. 1, Heft 1.

Selbstanzeigen. - Philosophische Zeitschriften. - Bibliogr. Mittheilungen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

N4Hd

Buchbinderei
R. Wawrzyniak's

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie

Bd.: 2

1884

Ph.sp. 427 dn-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171088-3